

ПАТРИСТИКА:
ТЕКСТЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

СВТ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

СТО ПЯТЬДЕСЯТ
ГЛАВ



Библиотека
Свято-Ильинского
храма

Издание осуществлено при содействии
Духовно-просветительского центра
«Абхазский благовестник»
при храме Преображения Господня г. Сухума.



ПАТРИСТИКА:
ТЕКСТЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

СВТ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

СТО ПЯТЬДЕСЯТ
ГЛАВ



Библиотека
Свято-Ильминского
храма

КРАСНОДАР
ТЕКСТ
2006

УДК 281.9
ББК 86.372
П 14

Издательский проект "Библиотека Свято-Ильинского храма г. Краснодара" осуществляется по благословению Высокопреосвященного Исидора, митрополита Екатеринодарского и Кубанского.

Редакционная коллегия:
Настоятель Свято-Ильинского храма г.Краснодара
протоиерей Сергей Овчинников,
иеромонах Григорий (Хоркин),
профессор А.И. Сидоров (МДА),
канд. филол. наук М.А. Шахбазян (КубГУ)

Перевод с греческого и примечания А.И. Сидорова

Палама, Григорий.

П 14 Сто пятьдесят глав /

Г. Палама. - Краснодар : Текст, 2006. - 224 с.

Среди творений свт. Григория Паламы особое место занимают его «Главы» («Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы»).

Общепризнано, что в «Главах» свт. Григорий достаточно систематично излагает самую суть своих богословских воззрений. И действительно, здесь в сжатой и насыщенной форме представлены сущностные черты учения о Святой Троице (в том числе, о различии сущности и «энергий» в Боге), сотериологии, учения о человеке и космологии Паламы. В целом можно сказать, что «Главы» являются одним из самых зрелых творений свт. Григория Паламы, ни в чем не уступая его известным «Триадам», а в ряде моментов и превосходя их.

Издатели надеются, что предлагаемая читателю публикация переводов святителя вызовет интерес богословов, религиоведов, философов, филологов, студентов духовных и светских учебных заведений, а также всех интересующихся наследием святоотеческой мысли.

ISBN 5-903293-04-4

УДК 281.9
ББК 86.372

© А.И. Сидоров – вступительная статья, перевод,
примечания.

© Издательство "Текст" – оформление.

ИЗ СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

**Святитель Григорий Палама, Архиепископ
Фессалоникийский**

**Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естествен-
нонаучным, богословским, нравственным
и относящимся к духовному деланию, а также предна-
значенных к очищению от варлаамитской пагубы**

СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ЕГО «ГЛАВЫ»

Поздневизантийский исихазм, в изучение которого русские православные богословы и ученые внесли, наверное, самый весомый и значительный вклад¹, — явление весьма многоликое и неоднозначное. При всем том как бы «цементирующим элементом» этого многообразия представляется личность и мирозерцание свт. Григория Паламы. Безусловно, мощное духовное течение поздневизантийского исихазма, собравшее в себе, как в фокусе, многие существенные черты предшествующей православной духовности, породили и помимо Паламы несколько выдающихся богословов и церковных писателей. В первую очередь можно вспомнить об одном из учителей Паламы свт. Феодите Филадельфийском, богатое наследие богословских и аскетических творений которого только недавно стало доступным для нас². Другой его великий учитель, преп. Григорий Синаит, сыгравший особую роль в распространении практики и идей исихазма (в том числе и в славянских стра-

1 См. на сей счет нашу статью: Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 18-78. См. также: священник Олег Климков. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 27-64.

2 В настоящее время перевод этих творений подготавливается мною в сотрудничестве с А.А. Пржегорлинским.

нах)³, также был не только «вселенский старец всего православного мира»⁴, но и одареннейший духовный писатель. Наконец, нельзя не упомянуть еще одного современника свт. Григория Паламы — св. Николая Кавасилу, который представлял т. н. «лаический исихазм», являя собой «мирского аскета» (подвижника, живущего в миру); его характеризуют как «образованного и мудрого мужа, стремящегося сочетать христианский аскетизм с высоким литературным, научным и философским творчеством»⁵.

Этих трех выдающихся современников свт. Григория Паламы нельзя рассматривать только в качестве «фона», на котором ярче оттеняется личность и мирозерцание Фессалоникийского святителя. У каждого из них (умалчивая уже о менее значимых православных писателях и богословах поздневизантийской эпохи) была своя «партия» в многоголосии исихазма, хотя все они обладали в то же время общностью принципиальных установок⁶. И вообще

3 См. работу: *Игумен Петр (Пиголь)*. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 56-173.

4 Характеристика Д. Бэлфура. См.: *Balfour D. Saint Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile* // Offprint from *Θεολογία*. Т. 52-54. London, 1983. Р. 166.

5 См. предисловие отца Максима Козлова к кн.: Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды св. *Николая Кавасилы*. М., 2002. С. 6-7.

6 В начале XX в. Преосвященный Алексей (Дородницын), пытаясь выделить общие черты богословских воззрений трех главных представителей поздневизантийского исихазма (о свт. Феопите в это время мало что было известно), замечает: «Они учили и доказывали самой своей жизнью, что не путем рассудочных философских умозаключений, но постоянным очищением души, совершенным безмолвием чувств и помыслов, непрестанным упражнением в богомыслии и умной молитве, или, иначе, "умным деланием", человек может достигнуть озарения свыше. Это проявление Божества обыкновенно открывается *покоящимся* в области света, который можно видеть даже телесными очами, подобно тому, как это было на Фаворе. Они учили далее, что для подавления страстей, нечистых чувств нужно все помыслы ума сосредотачивать в глубине сердца, постоянно наблюдая за ними и не позволяя им развлекаться ничем другим, но всегда мыслить о

следует подчеркнуть, что богословие свт. Григория Паламы нельзя, как это часто делают западные исследователи, обозначать в качестве «паламизма», поскольку оно является выражением соборного веросознания Церкви⁷. Верность духу святоотеческого Предания пронизывает все творения святителя. Такая верность определялась прежде всего тем, что свт. Григорий всю свою жизнь, начиная с самых юных лет, стремился следовать высшим идеалам православного подвижничества, вызывая заслуженное удивление, как замечает его агиограф Филофей Коккин, своим «житием и любовью» (τῆς πολιτείας τε καὶ φιλοσοφίας) у соратников-иноков⁸. А поскольку аскетика и догматика в Православии неотделимы друг от друга, и «связь эта вообще настолько тесна и неразрывна, что всякая попытка искусственно изолировать аскетические и догматические элементы святоотеческого учения не может быть осуществлена без насилия над их содержанием»⁹, то строгая подвижническая жизнь святителя имела следствием и его догматическую «акривию». Когда в Церкви в очередной раз появилась новая ересь, представленная Варлаамом Калабрийским, Акиндином и др., то защищать Православие поручено было свт. Григорию Паламе. Хотелось бы подчеркнуть тот факт, что Палама вступил в борьбу не по собственной инициативе, но выполняя церковное послушание. По словам Филофея Коккина, митрополит Исидор Фессалоникийский, посоветовавшись

Боге и любовью стремиться к Нему». Епископ Алексей (Дородницын). Византийские церковные мистики 14-го века. (Преподобный Григорий Палама, Николай Кавасила и преподобный Григорий Синаит). Казань, 1906. С. 93.

⁷ См. по этому поводу верное наблюдение в кн.: *Metropolitan of Nafpaktos Hierotheos. St. Gregory Palamas as a Hagiorite. Birth of Theotokos Monastery*, 1997. Р. 24.

⁸ См.: ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ ΒΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ // ΕΛΛΗΝΗΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 70. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1984. Σ. 84.

⁹ Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952-1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 202.

с прочими известными православными, вызвал из святогоского уединения именно свт. Григория Паламу, как обладающего «богословским языком и великой мудростью Духа» (μετὰ τῆς θεολόγου γλώττης καὶ μεγάλης τοῦ Πνεύματος σοφίας) и могущего «благодаря природе, мастерству и Божией благодати» (φύσει καὶ τέχνῃ καὶ χάριτι) лучше других противостоять ереси¹⁰. Всю свою защиту православного исихазма святитель основывал на церковном Предании, хотя в терминологии иногда и позволял себе некоторые «вольности». Ибо «найти точные слова было не всегда легко. Не стремясь обновлять богословский словарь, Палама в пылу спора порой использовал термины, нетрадиционные для православного богословия. Он сам осознает, что в своих полемических трудах не всегда точен в выборе терминологии, однако его богословская позиция остается строго православной. Ссылаясь на святителя Василия Великого, Григорий Палама замечает: “В полемике не обязательно быть абсолютно точным в использовании терминологии, но в исповедании веры требуется соблюдать точность во всем. Именно в этом духе я строил свои опровержения Варлаама и Акиндина, от святых воспринимая исповедание веры, чтобы читающие наши сочинения могли узнать о предмете спора из исповедания веры”¹¹.

Острая необходимость защиты Православия определила во многом и литературную деятельность Паламы. Основную часть его литературного наследия¹² представля-

10 См.: ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ ΒΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. Σ. 168-170.

11 Манзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 4.

12 Наилучший обзор этого наследия см. в известной монографии отца Иоанна Мейендорфа: *Meyendorff J. Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*. Paris, 1959. P.331-399. К сожалению, при русском переводе данной монографии этот обзор был опущен по не совсем внятным причинам. Объяснение, что обзор, как и второе приложение к монографии, устарел и сохраняет «интерес лишь как факт истории науки», вряд ли основательно, ибо более серьезного обзора, насколько нам известно,

ют догматико-полемиические творения: в греческом издании они занимают четыре объемистых тома (среди них, конечно, наиболее ярким являются «Триады»). Можно отметить, что, как и большинство полемиических произведений других отцов Церкви, они содержат довольно большой удельный вес «преходящего», т. е. написанного на злобу дня, хотя, естественно, многое в них остается актуальным и поныне. Вторую часть литературного наследия Паламы представляют сочинения аскетические; по объему они явно уступают творениям догматико-полемиическим, занимая в указанном греческом издании только часть пятого тома. Однако, несмотря на свой малый объем, эти произведения почти не содержат «преходящих» элементов и весьма показательны для понимания основы основ мироощущения Фессалоникийского святителя, всю жизнь оставшегося преданным высочайшим идеалам православного монашества. Наконец, третью часть литературного наследия свт. Григория Паламы представляют гомилии, в которых, как и в аскетических творениях, отразились многие лучшие грани личности и мировоззрения святителя. Лишенные полемиической заостренности и написанные живым, ярким языком, эти проповеди пронизаны заботой архипастыря о спасении вверенной ему Богом паствы; богатый личный опыт аскетического трудничества и смиренного стяжания благодати Божией позволяет свт. Григорию ясно видеть немощи уязвленной грехом человеческой души и предлагать наилучшие лекарства для исцеления ее. Поэтому гомилии святителя, продолжая и развивая лучшие традиции христианского проповедничества, дают почти исчерпывающий ответ на главный вопрос человеческого бытия: «как спастись?», не говоря уже об ответах

не существует. Отдельные предисловия к каждому произведению в греческом пятитомном собрании творений святителя отнюдь не заменяют ту работу, которую в свое время проделал отец Иоанн. Более краткий обзор приводится отцом Иоанном в содержательной энциклопедической статье: *Meyendorff J. Palamas (Gregoire) // Dictionnaire de spiritualite. Fasc. LXXVI-LXXVII. Paris, 1983. P. 85-90.*

на прочие насущные вопросы духовной жизни, а поэтому их содержание глубоко сотериологично¹³.

Среди прочих творений свт. Григория Паламы особое место занимают его «Главы» («Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы»). Прежде всего это творение, будучи впервые издано в греческом «Добротолюбии», а затем перепечатанное в

¹³ Как отмечает отец Иоанн Мейендорф, только в двух гомилиях (34 и 35) Палама касается спорного вопроса о Божественных энергиях. А в целом проповеди Паламы показывают, что богословская полемика не была самоцелью для него, а лишь средством идя защиты Православия; когда же Православие оказалось вне опасности, то «богословские дистинкции» потеряли для святителя интерес: его внимание сосредоточилось на том, чтобы донести до своей паствы сущность христианского таинства, чтобы способствовать постижению слушателями реальности спасения, дарованного Воплощением Бога Слова, и чтобы указать присутствие этой реальности в Церкви. См.: *Meiyendorff J. Introduction*. Р. 294. Можно еще констатировать, что совсем недавно гомилии свт. Григория Паламы стали объектом исследования молодого ученого Д.И. Макарова. Однако, при наличии внешне солидного научного аппарата (обширнейшая библиография, многочисленные сноски и т.д.), книга характеризуется некоей «мировоззренческой всеядностью» автора: элементы Православия смешиваются здесь со структурализмом и католической схоластичностью. Отсутствие четких духовных ориентиров и укорененности в православном Предании нередко приводит автора к ложным суждениям и оценкам, например: «Именно гуманизм, “антропный контекст” и связанная с этим концентрация на положительных и негативных моментах взаимоотношения главных участников исторической драмы — Бога и человека — представляет собой главное в гомилиях, их наиболее богатый в смысловом плане, целостно выделенный и отмеченный слой». *Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)*. СПб., 2003. С. 468-469. Это суждение (а подобных высказываний в книге немало) показывает, что автор взялся за анализ богословия одного из величайших отцов Церкви, не имея представления о самых азбучных истинах Православия, усвоение которых немислимо без жизни в Церкви.

«Патрологии» Миня, стало одним из наиболее доступных и известных сочинений святителя (тогда как многие другие его творения оставались долгое время еще не опубликованными). Произведение написано в жанре «глав», который уже имел богатую традицию в христианской письменности: первым его активно использовал (по сути дела, создал) Евагрий Понтийский, большинство сочинений которого написано именно в этом жанре; затем в рамках такого жанра писали некоторые свои творения преп. Марк Подвижник, блаж. Диадок Фотикийский, преп. Максим Исповедник, преп. Симеон Новый Богослов и другие отцы Церкви¹⁴. Примечательно, что в данном жанре, часто обретающем форму «сотниц», создавались преимущественно сочинения духовно-нравственного и аскетического содержания, тогда как свт. Григорий Палама употребил его для написания догматико-полемиического творения. Достоинства указанного жанра, т.е. возможность гибко и в концентрированном виде излагать мысли, искусно используются святителем. Долгое время предполагалось, что «Главы» являются одним из самых поздних творений Паламы и написаны им под конец жизни (умер святитель в 1359 г.)¹⁵, однако отец Иоанн Мейендорф пришел к выводу, что «Главы» написаны в период 1344-1347 гг.¹⁶ Эту датировку откорректировал Р. Синкевич, выпустивший в свет критическое издание «Глав»: он предполагает, что произведение создано свт. Григорием Паламой в 1349-1350 гг.¹⁷. Той же даты придерживается и П.К. Христу, известный греческий патролог и издатель тво-

14 См. наше предисловие к книге: *Преп. Максим Исповедник. Творения*. Кн. 1. М., 1993. С. 61-62.

15 Этого мнения придерживался, например, известный католический богослов и патролог М. Жюжи: *Jugie M. Palamas Gregoire // Dictionnaire de theologie catholique*. Т. XI. Paris, 1932. P. 1746.

16 Meyendorff J. Introduction. P. 373-374.

17 См.: *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition. Translation and Study by R. Sinkewicz*. Toronto, 1988. P. 49-54.

рений Паламы¹⁸, а поэтому ее можно считать наиболее вероятной.

Что касается содержания, то общепризнано, что в «Главах» свт. Григорий достаточно систематично излагает самую суть своих богословских воззрений¹⁹. И действительно, здесь в сжатой и насыщенной форме представлены сущностные черты учения о Святой Троице (в том числе, о различии сущности и «энергий» в Боге), сотериологии, учения о человеке и космологии Паламы. В целом можно сказать, что «Главы» являются одним из самых зрелых творений свт. Григория Паламы, ни в чем не уступая его известным «Триадам», а в ряде моментов и превосходя их.

Р. Синкевич структурно разделяет сочинение на две части: в первой, богословско-систематической (гл. 1-63), рассматриваются космологические вопросы, проблемы человеческого познания и антропологии, а также учение о Домостроительстве спасения, которое составляет стержневой момент этой части; часть вторая (гл. 64-150) преимущественно посвящена опровержению ереси Варлаама и Акиндина, и в ходе этой полемики святитель кратко формулирует сущностные моменты православного учения о

18 См. предисловие к изданию: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Ε'. ΕΚΔΙΔΕΙ ΠΑΝ. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1992. Σ. 28-30.

19 Ср.: «Труд Паламы "Сто пятьдесят глав естественных, богословских и деятельных" имеет не только богословский, но и естественнонаучный интерес и в системе излагает воззрения писателя по различным вопросам знания». Соколов И.И. Свт. Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. СПб., 1913. С. 72. М. Жюжи также видит в этом сочинении «сумму» философского, богословского и аскетического учения Паламы (in quo totius suae doctrinae philosophicae, theologicae ac asceticae summam auctor conclusit). Цит. по предисловию Р. Синкевича: Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. Р. IX. Того же мнения придерживается и отец Иоанн Мейендорф (il s'agit d'une sorte de somme systematique). См.: Meyendorff J. Palamas (Gregoire). Р. 89.

Боге²⁰. Несколько по-иному видит структуру произведения П. Христу, выделяющий в нем четыре части: 1) естественнoнаучные («физические») главы (гл. 1-33), 2) главы богословские (гл. 34-40), 3) главы этические и деятельные (гл. 41-67) и 4) главы полемические, или «очищающие от ереси Варлаама» (гл. 68-150)²¹. Намеченная Р. Синкевичем структура сочинения представляется нам более логичной, поэтому в своем переводе мы следуем ей, подразделяя указанные части на более мелкие разделы, каждый из которых имеет свое собственное название.

Перевод «Глав» был начат мной уже давно (более семи лет назад), но тяжелая болезнь и ряд личных обстоятельств помешали мне быстро закончить этот труд. Уже когда работа над переводом и комментированием значительно продвинулась, мне стал доступен, благодаря любезности отца Бориса Бобринского, машинописный текст перевода того же сочинения, осуществленный некогда архимандритом Киприаном (Керном). Данный перевод, естественно, облегчил мою задачу, но все же я решил продолжать свой перевод, а не редактировать перевод покойного отца Киприана, не только потому, что последний казался еще довольно сырым, но и потому, что каждый переводчик обладает своим видением и своим *переживанием* текста, которые имеют личностный характер, вследствие чего разные переводы далеко не всегда могут гармонировать друг с другом. В то же время я считаю представляемый мною перевод в некотором отношении нашим общим, или соборным, делом с покойным архимандритом и прошу читателей помянуть отца Киприана, как и меня, грешного, в своих молитвах.

А.И. Сидоров

20 См.: *Saint Gregory Palamas. One Hundred and Fifty Chapters*. P. 1-49.

21 ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΧΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Ε΄. Σ. 12-28.

Часть первая Божественное Домостроительство творения и спасения²²

I. Мир — не вечен

1. О том, что мир имел начало, и природа научает, и история удостоверяет²³; это же ясно подтверждают и изобретения ремесел, и учреждения законов, и полезные устройства государств. Ибо мы знаем изобретателей почти всех ремесел, законодателей и учредителей государственной власти. Кроме того, мы знаем и писателей, которые [в своих сочинениях] так или иначе касались начала [всего], но из них мы не видим никого, кто бы превзошел Моисея в его повествовании о происхождении мира и времени²⁴. Он, описавший начало происхождения мира, представил столь неоспоримые доказательства истинности написанного им посредством необыкновенных слов и дел своих, что убедил

22 Перевод выполнен по: PG 90, col. 625-645.

23 Понятие «природа» (φύσις) в данном случае, вероятно, объемлет всю совокупность тварного мира, а слово «история» (ἱστορία) подразумевает, скорее всего, историю Домостроительства спасения рода человеческого, начиная с истоков его.

24 Св. Григорий, говоря, что Моисей «повествовал» о происхождении мира и времени (мы несколько свободно перевели фразу: τὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ χρόνου γένεσιν, ἣν ἱστορήσεν ὁ Μωϋσῆς), считает этого ветхозаветного святого «историком» в высшем смысле слова. Как отмечает В.В. Болотов, слова ἱστορία («история») и ἵστωρ («историк»), будучи производными от глагола οἶδα («знаю, ведаю»), предполагают, что «человек хочет быть при самом событии, чтобы все видеть своими глазами. Поэтому ἵστωρ — человек, который подчиняется влечению своей природы — все знать, стремится удовлетворить жажде знания. Человек хочет, чтобы известные вещи наполнили его сознание и были очевидны для него». Вследствие чего «в понятии истории дано стремление к ведению, получаемому чрез непосредственное созерцание». См.: Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. М., 2000. С. 9-10. Такое «непосредственное созерцание» происхождения мира и времени, как то предполагает св. Григорий Палама, Моисей обрел через Откровение, дарованное ему непосредственно Богом.

почти весь род людской, побудив [человечество] изгнать и подвергнуть осмеянию софистов, утверждающих противоположное. Поскольку природа этого мира такова, что она в каждом отдельном случае нуждается в новом начале и без него никак не может существовать, то этим доказывается [бытие] Первого Начала данной природы — того Начала, которое не производится от другого²⁵.

2. А о том, что мир не только имел начало, но будет иметь и конец, свидетельствует и природа сущих в этом мире вещей, поскольку она постоянно погибает в отдельных своих частях. Твердым и неоспоримым доказательством [гибели мира] является пророчество Христа, Бога всяческих, и других богодухновенных [мужей]²⁶ — и не только людям благочестивым, но даже и нечестивым необходимо доверять им, как [изрекающим непреложную] истину, поскольку очевидно, что и все другое, предреченное ими, соответствует действительности²⁷. От них мы можем узнать,

25 Высказываясь о Первом Начале (или Причине) природы мира, не берущем исток своего бытия в каком-либо другом начале, св. Григорий предполагает мысль о «безначальности» Бога, которая была ясно сформулирована уже в древних слоях церковной письменности. Так, апологет Татиан ясно обозначает ее, говоря, что только один Бог — безначален, и Он есть Начало всего (*μόνος ἀναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή*). См.: PG 6, 813.

26 Св. Григорий, вероятно, подразумевает прежде всего Мрк. 13, 31 и Откр. 21, 1. Во всяком случае, в «Триадах» он, ссылаясь на Откр. 21, 1, говорит, что мы ожидаем «новое небо и новую землю», ибо мир сей является «ветхим», а потому не только подвержен изменениям, но и тленен. Ведь все «ветшающее и стареющее» (*τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον*) рано или поздно прекращает свое существование. См.: Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes*. Ed. par J. Meyendorff. Louvain, 1973. P. 481.

27 См. замечание отца Георгия Флоровского относительно общего осмысления истории у древних христиан: «историю, то есть «Историю Спасения» («History of Salvation»), нельзя было считать бесконечной. Верные ожидали «Конца веков» и «Исполнения». Ясные предсказания конца, содержащиеся в Писании, вполне понимались первохристианами. Смысл (goal — цель) бытия, само собой, «по

что мир сей не отойдет в небытие в своей всецелой совокупности, но, подобно нашим телам, расторгнувшись и изменившись, преобразится силой Божиего Духа в мир более божественный²⁸.

II. Небесная сфера

3. Эллинские мудрецы говорят, что небо вращается с помощью естества Мировой Души и что оно научает справедливости и разуму²⁹. Какой справедливости и какому разу-

ту сторону истории» («beyond history»), однако история внутренне организуется и упорядочивается именно этим надисторическим и трансцендентным смыслом (целью), этим бдительным ожиданием грядущего Господа». *Florovsky G. Eschatology in the Patristic Age: an Introduction // Studia Patristica. V. II. Pt. II. 1957. P. 238.*

28 В этой главе св. Григорий в целом придерживается эсхатологических представлений, характерных для большинства отцов Церкви. Так, по учению св. Иринея Лионского, «исчезновение неба и земли, согласно со свидетельствами Св. Писания.., нужно понимать в смысле изменения их нынешней формы. Ни субстанция, ни сущность творения... не уничтожатся, но только внешний вид (σχήμα) этого мира прекратит свое существование. Таким образом, когда уничтожится наружная форма настоящего мира, наступят новое небо и новая земля.., в которых будет пребывать обновившийся человек, всегда о новом беседующий с Богом». См.: *Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 83.* Еще более близки мыслям Паламы рассуждения св. Василия Великого, говорящего: «Начавшееся со временем (τὰ ἀπὸ χρόνου ἀρχάμενα) должно со всей необходимостью и закончиться во времени (ἐν χρόνῳ συντελεσθῆναι). Если [творение] имеет временное начало, то не сомневайся и относительно конца его». Далее св. Василий замечает: «Миру необходимо измениться (μεταποιηθῆναι), если и состояние (κατάστασις) душ должно перейти в другой вид жизни. Ибо как настоящая жизнь имеет сродное естество с миром этим, так и будущий образ жизни наших душ получит удел, свойственный их [новому] состоянию». *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron. Ed. par S. Giet // Sources chrétiennes. N 26 bis. Paris, 1968. P. 98-102.*

29 Ср. у Платона в «Тимее»: в центре космоса демиург «дал место Душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек Ею тело [мира] извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом

му? Если небо вращается не благодаря собственной природе, но с помощью естества так называемой Мировой Души, и если эта Душа принадлежит всему космосу, то почему не вращается также земля, вода и воздух? Далее, согласно им, хотя Душа является приснодвижной, но земля, соответственно собственной природе, остается неподвижной, и вода занимает в ней нижнее место; наоборот, небо, будучи по природе приснодвижным и вращаясь по кругу, занимает область высшую. Какова же в таком случае Мировая Душа, естеством которой приводится в движение небо? Разумна ли Она? Тогда Она была бы самопроизволящей и не стала бы приводить в движение таким же образом, каким и Сама движется, ибо самопроизволящие [сущности] в разное время движутся по-разному³⁰. Какие следы разумной Души видим мы в нижайшей сфере земли или в ближайших от нее

и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой». Платон. Сочинения. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 474. В «Законах» же Платон говорит: «Душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть... Пользуясь всем этим, Душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный Ум, пестует все и ведет к истине и блаженству». Соответственно, и «попечение о круговом вращении неба и упорядочивание его принадлежит благой Душе». Платон. Сочинения. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 392-394.

30 Для св. Григория определение «разумная» (λογική) неразрывно сопряжено с определением «самопроизволящая» (αὐθαίρετος), т.е. «разумность» души не мыслится без свободы воли (без свободы самоопределения). Кстати сказать, второе определение встречается в Новом Завете: 2 Кор. 8, 3 (αὐθαίρετοι в русском переводе дается как «доброхотны») и 2 Кор. 8, 17 (αὐθαίρετος ἐξῆλθεν — «пошел добровольно»), но сравнительно редко употребляется в святоотеческой письменности. Один из примеров употребления этого слова можно встретить у преп. Максима Исповедника, который, ведя речь о перво-зданном человеке, замечает, что не было препятствия для его будущего добровольно избранного сродства (τὴν δι' ἀγάπης αὐθαίρετον γεννησομένην συγγένειαν) с Богом, однако человек сам предпочел иную участь. См.: PG 91, 1353.

[частях], т.е. [в областях] воды, воздуха или самого огня³¹, хотя Мировая Душа принадлежит также и им? Далее, почему, согласно им, одни [твари] суть одушевленные, а другие — неодушевленные? И это касается не просто случайно взятых [вещей], но всякий камень, всякий металл, всякая земля, вода, воздух и огонь [являются неодушевленными]. Ибо огонь, по их словам, приводится в движение собственной природой, а не Душой. Если эта Душа является общей [для всего мира], то почему только одно небо движется Ею, а не приводится в движение само по себе? [Возникает и еще один вопрос]: почему Душа, движущая небесное тело, не является разумной, если Она, по их мнению, есть источник наших душ? — Далее, если Она не является разумной, то тогда, [по крайней мере], должна быть чувствующей или растительной. Однако, как это известно, ни одна из этих душ не приводит в движение тело без помощи [соответствующих] органов, а ни у земли, ни у неба, ни у элементов, которые содержатся в них, не наблюдается подобного члена [тела], служащего органом [движения], поскольку всякий орган состоит из различных естественных частей, а каждому из элементов, особенно небу, присуща простая природа³². «Ведь душа есть энтелехия органического тела, обладающего в потенции жизнью»³³. Небо же не имеет члена или час-

31 Св. Григорий Палама использует античное учение о четырех основных элементах или «стихиях» (земля, вода, воздух и огонь), из которых был образован, как считали древние мыслители, космос. Это учение, имевшее различные вариации, было воспринято и церковными богословами. Подробно см.: *Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского*, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Сергиев Посад, 1913. С. 34-49.

32 В сочинении «О небе» Аристотель говорит: «Тела делятся на простые и составленные из простых (под простыми я понимаю все тела, которые содержат в себе источник естественного движения, как-то: огонь и землю, а также их разновидности и то, что им родственно)». В другом месте он причисляет к «простым телам» воду и воздух. См.: *Аристотель. Сочинения*. Т. 3. М., 1981. С. 267, 360.

33 Это — определение Аристотеля («О душе» 2, 1), только св. Григорий опускает слово *πρώτη* («первая» — подразумевается энтелехия). Понятие *ἐντελέχεια* «есть термин философии Аристотеля, обозначающий собою: 1) переход от потенции к организованно проявленной энергии,

ти тела, служащего органом [движения], а поэтому оно не может жить. А неспособное к жизни разве может обладать душой? *Осуетившиеся же в умствованиях своих от несмысленного сердца* (Рим. 1, 21) выдумали [какую-то] Душу, которая не существует, не существовала и не будет существовать. Ее они объявляют Творцом, Кормчим и Промыслителем всего чувственного мира и наших душ. Более того, Ее, имеющую бытие от Ума, [они считают] как бы Корнем и Источником всех душ. А сам этот Ум иносущен, по их словам, высшему [Началу], которое они называют Богом³⁴. Так догматствуют

которая сама содержит в себе свою 2) материальную субстанцию, 3) причину самой себя и 4) цель своего движения или развития. Термин этот занимает центральное место у Аристотеля; но именно по этому самому он получает у последнего разнообразные определения, не всегда сходные одно с другим и потому иной раз содержащие некоторую неясность». Прежде всего «с понятием энтелехии Аристотель связывал обязательный переход от потенции к энергии. Если материя для него является только возможностью или потенцией всевозможных оформлений, а форма указывает на принцип целостной организованности, то энтелехия ни в каком случае не могла быть у него ни только материей, ни только формой, но обязательно объединением того и другого, то есть действительно организованной материей и ее целостным осуществлением. Такова, например, душа, осуществляющая заложенные в теле возможности». *Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 109-110.*

34 Речь идет о неоплатоническом учении относительно трех изначальных «Ипостасей»: Единое — Ум — Душа, сформулированном в классическом его виде Плотинем. Согласно данному учению, Ум и Душа «истекают» из Единого, не умаляя Его. В противоположность христианской триадологии идея «субординационизма» является у Плотина определяющей: Ум находится на онтологически более низшем уровне, чем Единое, а Душа — «на онтологическую ступень» ниже Ума (подразумевается т. н. *Stufenordnung*). См.: *Dörrie H. Platonica minora. München, 1976. S. 45-59.* Предполагает ли это «иносущность» данных «Ипостасей», как это отмечает св. Григорий (ἐκεῖνον οὐὸν ἄλλον τὴν οὐσίαν εἶναι παρὰ τὸν ἄκρον), — вопрос довольно спорный. Во всяком случае, высказывается и такое мнение, что неоплатонические «Ипостаси» не являются «градацией отдельных сущностей (a gradation of three separate beings), ибо связаны друг с другом куда более тесно, чем Лица Святой Троицы в православном богословии. Взятые сами по себе, они есть не более чем логические абстракции». См.: *Pistorius*

те, которые [среди эллинов] наиболее преуспели в мудрости и богословии. Они ничуть не лучше тех, которые обожествляют зверей и камни, и даже хуже последних в своем предмете благоговейного почитания³⁵. Ибо звери, золото,

J. Plotinus and Neoplatonism. Cambridge, 1952. P. 20. Доминирующей в философии Плотина тенденцией является представление об иерархии бытия, «которая распространяется от высшего уровня, Бога, до предельного уровня — материи. Согласно этой доктрине, душа находится в промежуточном положении между реальностями ниже ее — материей, жизнью тела — и теми, какие выше ее: чисто интеллектуальной жизнью, свойственной Божественному разуму, и — еще ступень вверх — свободным существованием Единого Начала... Каждый уровень реальности невозможно объяснить без существования высшего уровня: единство тела необъяснимо без единства оживляющей его души; жизнь души — без жизни освящающего ее Высшего ума; а жизнь самого Ума — без плодотворной простоты абсолютного Божественного начала, являющегося в некотором роде самым сокровенным его проявлением». *Адо П. Плотин или простота взгляда. М., 1991. С. 21-22.*

35Высказываясь о греческих философах (в частности, о неоплатониках), как о «догматствующих» (δογματίζουσιν), и называя их учение «богословием» (την θεολογίαν), св. Григорий, несомненно, уловил сущностную черту эллинского «любомудрия». Вообще все античные философские системы имели ясно выраженную «практическую» направленность, т.е. стремились быть не просто «теорией», но и «искусством жизни». Поэтому сама философия рассматривалась преимущественно, как «терапия души». См.: *Hadot P. Exercices spirituelles et philosophie antique. Paris, 1981. P. 15-51.* Естественно, что подобная «терапия» необходимо включала в себя религиозный элемент. В позднюю античность этот религиозный (или, точнее, «псевдорелигиозный») элемент обретает все более и более значительный удельный вес в языческих философских школах, что, например, отчетливо прослеживается в истории неоплатонизма. Уже учитель Плотина — Аммоний Сакк — все свое мировоззрение (насколько можно судить по сохранившимся скудным сведениям о его учении) основывал на «откровении», доступном посредством «экстаза». См.: *Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins // Hermes, 1955. Bd. 83. S. 464-466.* Религиозный характер философии самого Плотина — факт хорошо известный. См.: *Cumont F. Plotin // Die Philosophie des Neuplatonismus. Hrsg. von C. Zintzen. Darmstadt, 1977. S. 35; Arnou R. Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Rome, 1967. P. 55.* В «послеплотиновском неоплатонизме», особенно у Порфирия и Ямвлиха, религиозно-теургическое начало обретает уже лидирующее

камень и медь есть нечто [реальное], хотя и занимают они последнее место среди тварей, а звездоносная Мировая Душа³⁶ не существует, никогда не существовала и не есть нечто [реальное], но является плодом воображения одержимой злой силой мысли³⁷.

4. Поскольку, как они говорят, небесному телу необходимо двигаться, но нет никакого места дальше, куда бы оно могло продвинуться, то оно возвращается к самому себе и его поступательное движение становится круговращением³⁸. Превосходно. Стало быть, если бы небесное тело

значение. См.: *Smith A. Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. The Hague, 1974. P. 145-149; Bidez J. La philosophie Jamblique et son école // Revue des Etudes Grecques, 1919. T. 32. P. 40.*

36 Св. Григорий называет Мировую Душу «звездоносной» (ἀστροφόρος) — словом, весьма редко встречающимся в греческой письменности. В патристической лексике аналогичное слово (ἀστροφόρητος) встречается только у Синесия. См.: *Lampe G. W. H. A Greek Patristic Lexicon. Oxford, 1978. P. 248.*

37 Полемиические выпады против греческих (языческих) философов не раз встречаются и в «Триадах». Например, в I, 1, 18 св. Григорий говорит, что они, исследуя «природу чувственных вещей», достигли некоторой «мысли о Боге» (ἡλθον μὲν εἰς ἐννοίαν ἐκεῖνοι Θεοῦ), но эта мысль не была достойной и подобающей блаженному естеству Божию. Ибо бессмысленное сердце философов (ср. Рим. 1, 21) было омрачено лукавыми бесами, строящими свои злые козни. Поэтому «эллинские любомудры» впали в многобожие; [тварной] природе они приписывали «господство», лишив владычества Бога; божественное имя усвоили бесам; пришли к выводу, что бездушные существа обладают душой, будучи причастниками Души, которая лучше нашей души; выдумали, будто бесы превосходят нас и даже являются нашими «творцами» (κτίστας); совечными Богу и нетварными сущностями они считали не только материю и Мировую Душу, но и «умные существа» (τὰ τῶν νοερῶν), не обладающие телами, а также наши души. Все эти мнения греческих философов св. Григорий, вслед за Апостолом Павлом (1 Кор. 2, 4), называет «мудростью человеческой», «плотской мудростью» (ср. 1 Кор. 1, 26) и т. д. См.: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. P. 51-53.*

38 Свободное изложение одного из тезисов Аристотеля, который в сочинении «О небе» замечает, что «все природные тела и величины

имело бы такое место, то вознеслось бы вверх, наподобие огня, и даже выше огня, поскольку природа его легче огня. Но подобное движение не свойственно естеству души, а есть свойство природы легкого [тела]. Тогда, если поступательное движение неба есть движение круговое и такое движение является для него естественным, то небесное тело вращается не благодаря природе души, но благодаря собственному естеству. Поэтому оно не обладает душой, и [вообще можно сказать, что] нет никакой небесной или вселенской Души. Единственной разумной душой является человеческая душа — не небесная, но наднебесная; таковой она является не вследствие своего местоположения, но вследствие собственного естества, поскольку есть умная сущность³⁹.

способны двигаться в пространстве сами по себе, поскольку природа, как мы утверждаем, есть источник их движения. Всякое движение в пространстве (которое мы называем перемещением) — [движение] либо прямолинейное, либо по кругу, либо образованное их смешением, ибо простыми являются только эти два [движения] по той причине, что и среди величин простые также только эти: прямая и окружность». Исходя из данного положения, Аристотель приходит к следующей мысли: «Дело Бога — бессмертие, т.е. вечная жизнь, поэтому Богу по необходимости должно быть присуще вечное движение. Поскольку же небо таково (ведь оно божественное тело), то оно в силу этого имеет круглое тело, которое естественным образом вечно движется по кругу». См.: *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. С. 266, 311.

39 Определение души как «наднебесной» (ὑπερουράνιος) в данном случае предполагает, что она не является телесной, но есть сущность духовная, мыслящая или «умная» (νοερά ὑπάρχουσα οὐσία). Подобное определение души в качестве «умной сущности (или природы)» было традиционным в древнецерковной письменности. Одним из первых употребил его Ориген, который высказывается о разумной душе следующим образом: Бог сотворил нетленную и умную природу, сродную Себе (ἀφθαρτον γὰρ φύσιν πεποίηκε τὴν νοεράν καὶ αὐτῷ συγγενή). См.: *Origène. Traité des principes*. Т. III. Ed. par H. Crouzel et M. Simonetti // *Sources chretiennes*. № 286. Paris, 1980. P. 80. Св. Григорий Нисский, высказываясь о душе, также замечает, что умная природа ее «не запирается» в пределах плоти (οὐδὲ κατακλείται τῶν τῆς σαρκὸς ὄρων ἢ νοερά φύσις). См.: *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*. Ed. par L. Meridier. Paris, 1908. P. 66.

5. Небесное тело не обладает поступательным движением вперед и не устремляется ввысь. И это не потому, что дальше нет места, [куда бы оно могло двигаться], поскольку пребывающая вместе с данным телом и содержащаяся в нем сфера эфира также не возносится вверх. Не потому, что нет места для продвижения [этого тела], ибо небесное пространство объемлет и эту сферу. Оно не распространяется вверх, поскольку [область, находящаяся] выше сферы эфира, — более легкая, чем эфир. Поэтому [небесное тело] по естеству своему выше сферы эфира. Стало быть, небо не распространяется ввысь не потому, что там нет места превыше его, но потому, что не существует тела легче и тоньше его.

6. Итак, нет тела, которое бы было выше небесного тела. Но это не потому, что выше не существует [какой-либо области бытия], способной вместить тело, а потому, что небо объемлет всякое тело и нет никакого другого тела, запредельного ему⁴⁰. А если бы было возможно пройти через небо, как мы благочестиво веруем, то та [область], которая выше неба, не была бы недоступной. Ибо Бог, Который наполняет все⁴¹ и Который простирается в бесконечность за

40 Ср. у Аристотеля: «Хотя понятия “неба как такового” и “этого неба” и различны, тем не менее другого Неба нет и сама возможность возникновения множества исключена, потому что это Небо уже включает в себя всю материю сполна». *Аристотель. Сочинения*. Т. 3. С. 291.

41 См.: Еф. 1, 23; Прем. 1, 23. Однако у св. Григория Паламы отсутствует экклезиологический смысл фразы св. Апостола Павла и «гносеологический оттенок», присущий «Книге Премудрости Соломона»; мысль св. Григория развивается в чисто «космологическом контексте». Ср. однообразно-поэтическое рассуждение блаж. Августина: «Я мысленно представил себе все созданное: и то, что мы можем видеть, — например, землю, море, воздух, светила, деревья, смертные существа, — и для нас незримое, например, твердь внешнего неба, всех ангелов и всех духов. Даже их, словно они были телесны, разместило то тут, то там воображение мое. Я образовал из созданного Тобой нечто огромное и единое, украшенное существами разных родов:

пределами неба, существовал и до [возникновения] мира, наполняя [Собою], как и ныне наполняет, всякое место в мире. И не существовало ничего такого, что могло стать телом в нем. Поэтому и вне неба (как и на окружности мира или внутри него) нет какого-либо препятствия для существования места, в котором [могло бы] быть тело⁴².

7. Почему же, следовательно, если нет никакого препятствия, небесное тело не устремляется ввысь, но совершает круговое движение? — Потому что оно двигается поверху, как наилегчайшее, наивысочайшее и самое подвижное из всех тел. Ибо как то, что до предела сжато и что является наиболее тяжелым, находится в самом низу и есть самое неподвижное, так и то, что есть наиболее неплотное и легкое, пребывает на самом верху и является наиболее подвижным⁴³. Поскольку же ему по природе присуще двигаться

были тут и подлинные телесные существа, и вымышленные мною в качестве духовных. Это «нечто» я представил себе огромным — не в меру настоящей своей величины, мне непостижимой, — но таким, как мне хотелось, и отовсюду ограниченным. Ты же, Господи, со всех сторон окружал и проникал его, оставаясь во всех отношениях бесконечным. Если бы, например, всюду было море и во все стороны простиралось в неизмеримость одно бесконечное море, а в нем находилась бы губка любой величины, но конечной, то в губку эту со всех сторон проникало бы, наполняя ее, неизмеримое море. Так, думал я, и Твое конечное творение полно Тобою, Бесконечным». Блаж. Августин Иппонийский. Исповедь. Перевод с латинского М. Сергеевко. М., 1992. С. 176-177.

42 В греческом тексте буквально: οὐκοῦν οὐδὲ ἐκτὸς τοῦ οὐρανοῦ ὑπὸδιον ἔσται τί μὴ εἶναι τόπον, οἷος ὁ περικόσμιος ἢ ὁ γεγονὼς ἐντὸς τοῦ κόσμου, πρὸς τὸ εἶναι σῶμα ἐν αὐτῷ.

43 Ср. наблюдение падающим мирозерцанием А.Ф. Лосева: «Космос — в разной степени подвижный покой. Он бесконечно разнообразно покоится и движется. В нем могут быть бесконечно разнообразные скорости, начиная от бесконечно малой и кончая бесконечно большой... Космос движется в разной степени, в разной степени и с разным напряжением охватывает себя. Заметим, что этим утверждается не тот простой и общезвестный факт, что тело может двигаться с разными скоростями. Это так рассуждает наша, ньютоновская механика. Античная философия, как я утверждаю, мыслит самое категорию движения в разных степенях ее категориальности. Бытие, по античным учениям,

сверху, а то, что таким образом движется, не может отделяться в силу своей природы от той поверхности, по которой оно движется, [постольку можно предположить, что аналогичное происходит и с небесным телом]. Далее, поскольку то, по чему передвигается небесное тело, сферично, то оно по необходимости должно непрерывно вращаться не в силу душевного своего естества, а в силу свойственного ему телесного естества. Это значит, что оно постепенно перемещается с места на место и такое движение наиболее свойственно подобного рода телам, как и противоположная этому неподвижность наиболее свойственна для тех [тварей], которые обладают совсем иного рода телами⁴⁴.

III. Земная сфера

8. То же можно было бы заметить и о ветрах в ближайших к нам сферах: им присуще веять сверху, но не отделяться от тех областей, над которыми они веют, и не уноситься в более высшие области, — не потому, что там нет для них места, а потому, что эти области легче, чем сами ветры. Ветры же остаются в тех местах, над которыми они веют, так как по своей природе они легче этих мест. Двигаются же они окрест тех мест не в силу своей естественной одушевленности, а по собственной [неодушевленной] природе. И желая показать, как я думаю, это соразмерное сходство, мудрый во всем Соломон называет небесное тело именем *ветров*, когда пишет: *кружится, кружится [ветер] на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои* (Еккл. 1, 6)⁴⁵.

именно как *бытие* — напряженно. Тут разная степень напряженности самого движения как *такого*, а не разная величина скорости одного и того же движущегося тела. Космос состоит из разных степеней этой категориальной напряженности подвижного покоя». Лосев. А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 211.

44 Данные естественнонаучные размышления св. Григория восходят преимущественно к сочинению Аристотеля «О небе».

45 В «Септуагинте» слово «ветер» передается термином «дух» (κυκλόι κύκλων, πορεύται τὸ πνεῦμα, καὶ ἐπὶ κύκλους αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὸ

Природа ветров, которые вокруг нас, отличается от самых высших [небесных] сфер и скоростью движения, поскольку уступает им в легкости.

9. Согласно эллинским мудрецам, земля имеет два противоположных умеренных и обитаемых пояса, каждый из которых делится на две населенные части, так что всего

πνεῦμα). Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretet edidit A. Rahlfs. V. II. Stuttgart, 1983. P. 986. Этот текст «Септуагинты» достаточно точно передает церковнославянский перевод: «Идет дух, и на круги своя обращается дух». Мысль священного писателя данной книги Ветхого Завета св. Григорий Чудотворец передает следующим образом: «И то, что ради людей произошло от Бога, остается тем же, как, например, то, что от земли рождаются, что в землю уходят, что земля остается тою же, что солнце, обойдя всю землю, снова возвращается к тому же пределу, таким же образом ветры, и что реки в таком количестве изливаются в море и набегающие ветры не заставляют его переступить определенной ему меры, и сами не нарушают законов». Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996. С. 62. В несколько ином плане толкует данное место св. Григорий Нисский: «Как совершается течение солнца, говорит Екклесиаст, солнце, восходя над верхнюю частью земли, проходит южными странами, а под землею идет противоположную северную частью; и, таким образом всегда круговращаясь, обходит свой путь, и снова идет, возвращаясь на оный (ибо сказано: *обходит окрест*): так поэтому и твой *идет* дух (продолжает Екклесиаст, под частным именем разумея всякий человеческий дух), круговое сие шествие совершая одинаковым образом. Ибо сказано: *идет, и на круги своя обращается дух*». Святитель Григорий Нисский. Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. М., 1997. С. 14. В данном случае св. Григорий Нисский исходит из аналогии макро- и микрокосма, говоря: «Что видишь на небе и на земле, что усматриваешь в солнце, что примечаешь в море, то да объяснит тебе и твое естество» (Там же. С. 13). Причем каппадокийский святитель искусно обыгрывает многозначность понятия πνεῦμα, которое у античных авторов «означало дыхание, ветер, душу, жизнь». В «Септуагинте» и Новом Завете указанный термин, помимо этих традиционных значений, соотносился и с духовностью существа Божия, а также обозначал третье Лицо Святой Троицы и бесплотных духов. См.: Смирнов С. Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении Послания Апостола Павла к Ефесеям. М., 1873. С. 24-26.

таких областей четыре⁴⁶. Поэтому они утверждают, что на земле есть четыре рода людей, которые не могут общаться между собой. Ибо, по их мнению, наискось от нас находятся обитатели противоположной умеренной зоны, отделенные от нас жаркой полосой земли. А противоположное этим последним место занимают те, которые живут под нашей зоной. [Еще эти мудрецы] говорят, что из тех, которые соотносятся подобным образом с нами, одни — противоположны, а другие суть антиподы и обращены в другую сторону. Ведь они не ведали, что, за исключением десятой части земной сферы, почти все остальное омывается водной пучиной.

10. Следовало бы знать, что кроме населенной нами области нет никакой другой части земли, годной для обитания, так как она окружена пучиною [вод]⁴⁷. Следует также принимать во внимание, что четыре стихии, из которых состоит мир, обладают равенством; каждая из них, соразмерно своей плотности, занимает свою собственную величину сферы, во много раз большую, чем другая, с чем согласен и Аристотель. Ибо, как он говорит: «Существует пять стихий, расположенных сферически в пяти областях; при этом меньшая всегда охватывается большей, например, земля окружается водой, вода — воздухом, воздух — огнем, огонь — эфиром, и таково строение мира»⁴⁸.

46 В данном случае св. Григорий Палама ссылается на античного ученого Клеомеда.

47 Ср. учение о земле Аристотеля: «Населенной может быть, по Аристотелю, лишь часть между тропиками и полярным кругом. Другие части необитаемы вследствие жары или холода. Возможно, что и в южном полушарии между полярным кругом и тропиком есть жители, но мы не можем общаться с ними из-за разделяющего нас моря». *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963. С. 150.

48 Св. Григорий цитирует трактат Псевдо-Аристотеля «О мире» — сочинение, написанное в I—II вв. после Р.Х. автором, придерживающимся преимущественно стоических воззрений, однако со значительной примесью также и элементов платонизма. См.: *Norris R.A.* God and

11. Эфир является несравненно более блистающим, чем огонь, почему он и называется воспламеняющимся веществом; огонь же занимает гораздо больший объем, чем воздушная сфера, воздух, в свою очередь, — больший, чем вода, а вода — больший, чем земля, которая, будучи наиболее сжатой, занимает наименьший объем среди четырех поднебесных стихий. Таким образом, величина водной сферы значительно больше земной и, если бы она распространилась по всей поверхности земли так, чтобы обе сферы, то есть сфера воды и сфера земли, вращались вокруг одного центра, то вода не позволила бы земнородным животным использовать какую-либо часть земли, ибо она затопила бы всю сушу, во много раз превышая ее поверхность. Но так как она не обнимает всю поверхность земли, и остается не покрытой водою суша, населяемая нами, то водная сфера по необходимости является эксцентричной. Поэтому следует исследовать, насколько она эксцентрична и где находится ее центр по отношению к нам: ниже или выше? Невозможно предполагать, чтобы он был выше нас, ибо мы отчасти видим под нами поверхность воды. Стало быть, он находится ниже нас, и центр водной сферы там же, где и сам центр земли. Остается только выяснить, насколько далеко отстоит центр водной сферы от центра земли.

12. Если попытаться понять, насколько ниже, как это кажется нам, от центра земли расположен центр водной поверхности, то необходимо принять во внимание, что поверхность воды, видимая нами и находящаяся под нами, так же как и основание земли, по которой мы ходим, почти совпадает с поверхностью земной сферы, населяемой нами. А населяемая нами часть земли составляет приблизительно десятую часть ее окружности, ибо земля имеет пять поясов и половина одного из них населяется нами. Если кто пожелает присоединить сферу, которая вокруг земли, к этой

World in Early Christian Theology. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen. London, 1966. P. 25-27.

десятой части поверхности, то он обнаружит, что диаметр внешней сферы, объемлющей также и внутреннюю, в два раза больше последней и что внешняя сфера по величине является в восемь раз большей⁴⁹, имея свой центр в самой низшей, с нашей точки зрения, части земли. Это ясно из чертежа.

13. Пусть сфера земли изображается кругом, внутри которого вписаны буквы А, В, Г, Д, а вокруг него пусть будет начертан другой круг, представляющий водную сферу, десятая часть поверхности которой соответствует внутреннему кругу, в него вписанному; по окружности большого круга написаны буквы Е, З, Н, Θ. Тогда окажется, что нижняя по отношению к лям оконечность вписанной окружности совпадает с центром внешнего круга. Если диаметр этого внешнего круга будет больше вписанной окружности, то из геометрических доказательств следует, что сфера, диаметр которой вдвое больше диаметра другой, в восемь раз больше ее⁵⁰. Поэтому восьмая часть этой водной сферы

49Из этих рассуждений ясно, что под сферами в этой (и предшествующих) главах в действительности разумеются объемные шаровидные тела.

50 В данном случае св. Григорий опирается на Эвклида. Геометрия в Византии входила в круг обязательных школьных дисциплин и «при изучении ее могли преследовать, скорее всего, практические цели. Решение формул геометрических служило переходною ступенью к измерению тел, площадей и т.п. Как высоко представлял себе грек значение и важность этой науки, можно составить приблизительное понятие по рассказу продолжателя Феофана [анонимный писатель, продолжатель «Хронографии» Феофана Исповедника. — А.С.] о судьбе известного Льва Математика. Этот последний изучает ее на острове Андросе. Возвратившись в Константинополь, он преподает ее наряду с другими предметами. Ученик его, взятый в плен сарацинами, своими геометрическими познаниями удивляет Аль-Мамума. Далее, открывается школа в мегнаврском дворце и кафедра геометрии является самостоятельной. Порфириогенет, по словам Кедрина [византийский автор. — А.С.], обращает на нее особенное внимание». *Преображенский В.* Восточные и западные школы во времена Карла Великого, их отношение между собою, к классическим и древнехристианским, и постановка в них богословия. СПб., 1881. С. 159.

соответствует охватываемой ею земле, смешанной с водой. Вследствие чего многие источники бьют из земли, и истекают обильные и неиссякаемые потоки рек, которые впадают в заливы совсем не немногочисленных морей; также наполняется множество озерных вод. И трудно найти на земле такое место, где бы, копая, нельзя было бы обнаружить подпочвенных вод.

14. И приведенный чертеж, и разум научают нас, что нет никакой другой земли, кроме населяемой нами. Ибо если бы земля и вода имели бы один и тот же центр, то земля и вовсе была бы необитаемой. Точно так же, и даже с гораздо большей уверенностью, можно сказать, что, если вода имеет своим центром нижайшую по отношению к нам окончность земли, то кроме населенной нами, т.е. верхней, части этой [меньшей] сферы не может быть другой обитаемой, поскольку все остальные части омываются водой. И как уже было указано, только одна обитаемая часть земли населяется разумной душой, живущей в теле, — теперь в пользу этого приведено еще дополнительное доказательство. А из подобного утверждения вытекает, что из неразумных животных земнородные также обитают только на этой части земли.

IV. Естественные человеческие способности

15. Зрительное восприятие образуется из разнообразно расположенных цветов и форм, обоняние — из испарений, вкусовое ощущение — из соков, чувство слуха — из шумов, осязание — из шероховатости или гладкости поверхности. Образы, возникающие в чувствах, происходят из тел, но сами не являются телами, хотя и телесны, ибо они происходят не просто из тел, но из форм, которые соотносятся с телами. Впрочем, они не суть сами эти формы тел, а их отпечатления, представляя собой как бы образы, нераздельно отделяемые от форм в телах. Наиболее всего это очевидно на примере зрения, особенно зрения предметов отраженных в зеркалах⁵¹.

51 Данное рассуждение св. Григория является отзвуком учения Аристотеля. Ибо «процесс ощущения, по Аристотелю, заключается

16. Способность воображения души⁵², усвоив себе из чувств эти чувственные впечатления, совершенно отделяет от тел и от форм, которые в этих телах, не сами ощущения, но образы, содержащиеся, как мы сказали, в ощущениях. Указанная способность сохраняет их, как сокрытые сокровища, извлекая их для собственного употребления, даже при отсутствии [какого-нибудь] тела, одно за другим и каждое в свое время, представляя себе все, что видела, слышала, вкушала, обоняла и к чему прикасалась⁵³.

в видоизменении ощущающего органа под воздействием внешнего ощущаемого предмета: орган уподобляется предмету, принимая его "форму"». «Вообще относительно всякого ощущения следует признать, что оно есть нечто, способное принимать ощущаемые формы без их материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня, но не железа и золота. Ведь воск принимает отпечаток золота или меди, но не поскольку это золото или медь. Подобным же образом и ощущение каждого предмета испытывает нечто от предмета, имеющего цвет, вкус или звучность, но не поскольку каждый из этих предметов тот или иной, но поскольку он именно такой и в определенном отношении». «Иными словами, под воздействием внешнего предмета ощущающая способность переходит из потенциального состояния в актуальное, уподобляясь в отношении "формы" (и только "формы") этому предмету». *Зубов В.П.* Указ. соч. С. 181-182.

52 О роли этой способности души (τὸ τῆς ψυχῆς φανταστικὸν) в духовной жизни Ориген говорит так: «Мы хотим повиноваться следующей заповеди, заключающей в себе таинственный смысл и гласящей: *всяким хранением соблюдай сердце твое* (Притч. 4, 23), дабы никакой демон не вошел в ум (τῷ ἡγεμονικῷ — владычественное начало) наш или какой-либо вражий дух не направил наше воображение (τὸ φανταστικὸν ἡμῶν) туда, куда ему угодно. Мы, напротив, молимся, чтобы свет знания славы Божией воссиял в сердцах наших (2 Кор. 4, 6), чтобы Дух Божий вселился в наше воображение и образовал в нем образы Божественных предметов (φαντάζοντος ἡμᾶς τὰ τοῦ Θεοῦ). Ибо все видимые Духом Божиим, сии суть сны Божии (Рим. 8, 14)». *Ориген.* Против Цельса апология христианства. Перевод с греческого Л. Писарева. М., 1996. С. 360. Текст: *Origene. Contre Celse.* Т. II. Ed. Par M. Borret // Sources chretiennes. № 136. Paris, 1968. P. 420-422.

53 В одной из своих проповедей св. Григорий говорит, что «ощущение (ἡ αἴσθησις — чувство) есть неразумная способность, познающая и воспринимающая чувственные вещи; а воображение берет свое начало

17. Эта способность воображения души в разумном существе занимает среднее место между умом и ощущением⁵⁴. Ибо ум, созерцая и останавливаясь на воспринятых из ощущений образах, отделенных от тел и ставших уже бес-телесными, многоразличными способами производит помыслы путем рассуждения, предположения и умозаключения; это происходит разным образом: страстно, бесстрастно и безразлично⁵⁵, а также заблуждаясь и не впадая в заблуждение. Из этого рождаются как большинство добродетелей, так и пороков, как благих, так и дурных мнений. Поскольку не всякий помысл возникает в уме от данных [чувственных впечатлений] и относительно их, но можно найти и такие

от ощущения, но может осуществлять собственную деятельность и при отсутствии чувственных вещей». ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11. ΟΜΙΛΙΕΣ (ΜΓ'-ΕΓ')//ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 79. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1986. Σ. 334.

54 Ср. с учением Немесия, по смыслу которого «φανταστικὸν можно определить как силу души, проявляющую свою деятельность в образовании и преобразовании чувственных ощущений, восприятий и представлений. В одном греческом учебнике по психологии, составленном Σπαθакῆς'ом по Аристотелю, φανταστικὸν определяется так: «Термином φανταστικὸν или φαντασία называется познающая сила в тех случаях, когда чрез нее душа — или воспроизводит в сознании более или менее верно образ (вид) объекта (ἀντικείμενον), некогда воспринятого чувствами, и тогда эта сила называется — частнее — воспроизводящей или повторяющей фантазией (ἀναπαράγωγικὴ ἢ ἀναπολητικὴ φαντασία), или [когда душа], отбрасывая и соединяя из воспринятых чувствами объектов различные части или элементы, воссоздает (ἀναπλάσσει) образы и построяет типы объектов, никогда не воспринимавшихся чувствами, и в таком случае указанная сила называется — частнее — производящей или творческой фантазией (παράγωγικὴ ἢ δημιουργικὴ φαντασία)». «Это определение φανταστικὸν вполне аналогично пониманию Немесия. Φανταστικὸν Немесия, с одной стороны, комбинирует ощущения, получаемые пятью органами внешних чувств, — с другой — создает нечто новое, не зависящее от какого-либо предмета, подлежащего восприятию». Владимирский Ф.С. Указ. соч. С. 145.

55 Наречие μέσως в данном случае предполагает некое среднее состояние между «страстью» и «бесстрастием».

помыслы, которые не подпадают под [разряд] чувственных, но даются рассуждению умом, постольку я и сказал, что не всякие истина или заблуждение, не всякие добродетель или порок в наших помыслах берут свое начало от воображения.

18. Достойно удивления и рассмотрения, каким образом от этих преходящих и чувственных [вещей] рождается в душе неизменная красота или безобразие, богатство или бедность, слава или бесславие; одним словом, как бывает [в душе] или умопостигаемый свет, доставляющий вечную жизнь, или умопостигаемый и карающий мрак⁵⁶.

⁵⁶ Данная фраза (νοητὸν φῶς ζωῆς αἰωνίου παρ'εκτικὸν ἢ νοητὸν καὶ κολαστήριον σκότος) в первой своей части, скорее всего, служит отзвуком Ин. 8, 12 и 9, 4-5. Св. Кирилл Александрийский так парафразирует и объясняет эти слова Господа: «Идущий по стопам Моих наставлений, отнюдь не будет во мраке, но приобретет *свет жизни*, то есть откровение тайн обо Мне, могущее руководить его к Жизни вечной. Являясь опять искусным художником в слове, Господь уже начинавших свирепеть и неистовать фарисеев отнюдь не раздражает более ясною речью о том, что они и во тьме останутся и умрут в своем неверии. Но опять оказывается выражающим это ипосказательно, переменив для пользы прямую речь в образную. Ведь этим самым Своим обещанием, что решившийся последовать Ему *будет иметь свет жизни*, Он прикровенно указывает на то, что отказывающийся следовать не будет иметь и света, могущего возводить их к жизни». При этом св. Кирилл предполагает, что «Единородный есть и свет духовный, знающий и могущий освещать не этот только мир, но и иную всю надмирную тварь». См.: Кирилл Александрийский. Творения. Ч. 13. Сергиев Посад, 1906. С. 240-241, 418. См. также толкование Г. Властова: «Человеку невозможно иначе просветиться нравственно и мысленно и даже телесно, как веруя в Сына Божия, Который плоть бысть, и жертвою Которого мы спасены пред Богом. Сей верующий во Христа, и исповедующий Его, и взявший крест свой, чтобы следовать за Господом, тот только *имать свет животный*, то есть *свет жизни*. Свет жизни! Какое великое и торжественное слово, вмещающее в себя и внутреннее просветление человека, якоже *егда светильник блистанием просвещает тя* (Лк. 11, 36), и озарение сим просвещенным человеком других людей, ибо Господь сказал ученикам Своим: *Вы есте свет мира* (Мф. 5,14)». Однако этот Свет «требует от человека акта воли, которая дарована человеку Богом как драгоценный

19 Ум, пользуясь способностью воображения души и посредством этого соединяясь с чувствами, производит смешанное ведение⁵⁷. Если, например, посмотреть чувственным

дар, отличающий его от животных. Таким образом, суд над человеком начинается им же самим над собою. Идущий ко Христу верою и любовью восхищает Царствие Божие; отвергнувший же Христа сам себя осуждает на тьму». Поэтому «для каждого христианина, как и для общества христианского, соединение его с Христом есть время плодотворных дел. Любовь ко Христу воздерживает от зла и заставляет творить дела Божии. Лишь только человек или общество отпадает от Христа — настает ночь; дела их бесплодны или приносят зло, ибо в них нет плодотворного начала любви, освещаемого благодатию Божиею». См.: Властов Г. Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова. Т. 1. СПб., 1887. С. 317, 351. Св. Григорий Палама в данной главе, вероятно, намекает на эту духовную силу Света, преобразующего весь состав человека, в том числе и его способность воображения. Образ «тьмы» также восходит, вероятно, к св. Иоанну Богослову, у которого «тьма является господствующим и одушевляющим принципом мира, отчужденного от Бога и не имеющего участия в Божественной жизни. Мир, характеризуемый неизменным владычеством тьмы, представляет собою царство, непримиримо враждебное тому Царству, в котором господствует «свет истинный»». Сагарда Н.И. Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 306-307.

57 В конкретном случае ум описывается св. Григорием как бы «ездящим» на воображении, или «оседлавшим» эту способность (τῷ φανταστικῷ τῷ τῆς ψυχῆς ἐποχούμενος ὁ νοῦς), что подразумевает владыческое положение ума. Ср. с учением св. Григория Нисского, согласно которому «в процессе чувственного познания участвуют два различных фактора — ум и органы чувств, доставляющие ему впечатления от внешних предметов... Психологический акт чувственного восприятия определяется у Григория Нисского довольно точно — именно как совокупность ощущений различных органов чувств, объединяемых сознанием (= «умом») познающего субъекта. О деятельности ума в процессе чувственного познания Григорий Нисский говорит подробно и определенно, указывая, что ум *руководит* внешними чувствами, проверяя, исправляя и дополняя их показания, а также группируя и систематизируя доставляемый ими материал. Таким образом, познающая сила у нас, собственно, одна — ум (νοῦς, ὁ δι' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξίτων...), по природе своей отличный от чувств и непостижимый по своей сущности, как образ Божий». Владимирский

оком на заходящее солнце и на следующую за ним луну, малая часть которой, обращенная к солнцу, освещается им, которая затем, в последующие дни, понемногу удаляется от солнца и ярче светится до тех пор, пока она не окажется на противоположной стороне; затем, если увидеть, как она понемногу приближается к другой части [небосклона], все больше и больше уменьшаясь в своем сиянии и удаляясь от того места, где она первоначально освещалась, — то, осмыслив умом эти [зрительные] представления, прежде воспринятые воображением, всегда присутствующим в чувстве, можно прийти к выводу, исходя из чувства, воображения и размышления, что луна имеет свой свет от солнца, когда ее орбита наиболее близко подходит к земле и находится значительно ниже орбиты солнца⁵⁸.

20. Мы знаем не только то, что происходит с лунной, но и то, что с солнцем: его затмение и связанные с этим явления, движения других небесных планет, расстояния между ними и различные их сочетания; одним словом, мы знаем то, что касается небесных явлений. Кроме того, [мы являемся сведующими также] в законах природы, в методах [их постижения] и во всех искусствах [их использования]. Кратко говоря, [мы обладаем] всяким ведением обо всем, создающимся из частичных восприятий и получаемых благодаря уму из чувства и воображения. Однако это ведение нельзя назвать духовным и ему более подобает название

Ф.С. Указ. соч. С. 381-382. Палама называет чувственное познание «смешанным ведением» (σύνμικτον τὴν γνῶσιν), подчеркивая его неоднородный (телесно-духовный) характер.

58 Как отмечает Р. Синкевич, эта и следующая глава являются одним из свидетельств, указывающих на возрождение интереса к астрономии в Византии конца XIII-XIV вв., связанного прежде всего с именем Феодора Метохита и Никифора Григоры. Вполне возможно, что св. Григорий Палама, принадлежа к аристократическому слою общества своего времени и будучи образованнейшим человеком, учился у Феодора Метохита. См.: Sinkewicz R. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: the *Capita* 150 of Gregory Palamas // *Medieval Studies*. V. 48. 1986. P. 340-342. Об астрономической науке в эпоху Палеологов подробно см.: Культура Византии: XIII — первая половина XV в. М., 1991. С. 362-369.

«естественного», поскольку оно не вмещает в себя то, что принадлежит Духу⁵⁹.

V. Духовное ведение

21. Откуда мы научаемся о Боге? Откуда узнаем о всем мире? Откуда у нас твердое и неложное ведение о самих себе? Разве не от научения Духа? Оно нас наставило, что один только Бог есть подлинно Сущий, вечно Сущий и Неизменный; что Он не получил Своего бытия из не сущего и не возвратится в небытие; что Он — Триипостасен и Всемогущ; что Он в шесть дней Словом привел в бытие сущее из не сущего, или, точнее, как говорит Моисей, Бог сразу все установил⁶⁰. Ибо мы

59 Это различие «духовного» (πνευματικῆ) и «естественного» (φυσικῆ) ведения, хотя и в несколько другом аспекте, встречается в «Триадах». Здесь св. Григорий, полемизируя против понимания Варлаамом одного места из «Ареопагитик» («Не будет ли правильным сказать, что мы познаем Бога не через Его природу, а через порядок сущего»), говорит, что в данном случае речь идет «о человеческом ведении, присущем каждому от природы (περὶ τῆς ἀνθρωπίνης γνῶσεως..., τῆς φυσικῆς ἐνοούσης πᾶσι), а не о ведении, которое дается Духом». Поэтому, «кто имеет не только чувственные способности, кто наделен духовной сверхприродной благодатью, будет познавать уже не через одни только сущие, а, поскольку Бог есть Дух, и духовно, превышающим чувство и ум образом, всецело делаясь Божиим и в Боге познавая Бога». См.: Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. P. 531-533. Таким образом, «духовное ведение», согласно святителю, есть прежде всего ведение *благодатное*. Из предшествующих отцов Церкви, у которых можно встретить аналогичное различие двух видов познания, можно назвать св. Григория Нисского, обозначающего естественнонаучное познание глаголом φυσιολογεῖν. На сей счет он замечает, что одно есть «таинство богословия», а другое — «физиология». См.: Balthasar H.U., von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. P. 92.

60 Вообще отмечается, что древние отцы и учителя Церкви придерживались самых разнообразных мнений на натурфилософское истолкование первой главы «Книги Бытия». Ибо «насколько они согласны между собою в отношении догматического смысла первой страницы Библии, настолько же расходятся по вопросу о понимании самого способа и подробностей творения... Они разделяются на два противоположных лагеря по капитальному вопросу, именно, о

внимаем ему, глаголющему: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1)⁶¹; и сотворил землю не совершенно пустой и не без всяких [тел], которые посередине, ибо земля была смешана с водой, а каждая из этих стихий была чревата воздухом и различными видами животных и растений, небо же было чревато светилами и огнями, на которых утверждена вселенная. Стало быть, таким образом Бог сотворил вначале небо и землю, как некую всеобъемлющую материю, содержащую в себе все в возможности. Этим прекрасно и полностью опровергается дурное мнение тех, которые считают материю предсуществующей⁶².

времени, в течение которого продолжалось творение; одни, как Климент Александрийский, Ориген, Афанасий, Августин и другие, думали, что оно совершилось сразу, а другие — что оно совершалось постепенно. Разногласия еще больше выступают в тех вопросах, которые касаются частностей». *Павлович А. Библийская космогония по учению отцов и учителей Церкви // Странник. 1898. Т. 3. С. 48-49.* Св. Григорий Палама, судя по данной фразе, относится к первому «лагерю».

61 Ср. толкование этих слов у св. Василия Великого: «Может быть, поскольку творение произошло мгновенно и вне времени (*διὰ τὸ ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον*), сказано: *в начале сотвори*; потому что начало есть нечто неделимое и непротяженное (*ἀμερές τι καὶ ἀδιάστατον*)». Далее св. Василий ссылается на перевод Акилы, где вместо *ἐν ἀρχῇ* стоит *ἐν κεφαλαίῳ* («в заглавии», «в общем», «вкратце»); последнее выражение, согласно св. Василию, означает «сразу и мгновенно» (*ἀθρόως καὶ ἐν ὁλίῳ*). См.: *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron*. P. 112. Св. Григорий Нисский, развивая мысли своего брата, говорит: «Одно значение сих двух слов: в начале и в заглавии; обоими равно выражается совокупность. Словом «в заглавии» показывается, что все вместе приводит к бытию, а словом «в начале» выражается мгновенность и непрерывность. Слово «начало» чуждо понятию о всяком протяжении». *Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 12.* Несколько в ином направлении развивается толкование блаж. Августина: «Есть начало безначальное и начало от другого начала. Начало безначальное — один только Отец, почему мы и веруем, что все [произошло] от одного Начала. Сын же есть Начало в том смысле, что Он от Отца. Даже и первая разумная тварь может быть названа началом того, чему в творении Божиим она служит главою». *Блаж. Августин Иппонийский. Творения. Ч. 7. Киев, 1912. С. 99.*

62 Ср. почти буквальное повторение этих слов в одной из «Гомилий».

22. После этого [Бог], приведший все в бытие из ничего, как бы усовершенствуя и украшая мир, распределил в шесть дней свойственный и подобающий каждому [виду тварей], принадлежащих Ему и наполняющих Его мир, [соответствующий] чин⁶³. Одним Своим повелением отделив

Русский перевод: Св. Григорий Палама. Беседы. Т. 1. С. 69. Толкование выражения «в начале» Быт. 1, 1, как указание на предсуществующую материю, из которой Бог создал мир, встречается у еретика II в. Гермогена (см.: *Alexandre M. Le commencement du Livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*. Paris, 1988. P. 69). Одним из основных оппонентов Гермогена был Тертуллиан. Суть его полемики по данному вопросу сводилась к следующему: «Гермоген признавал материю вечной, не происходящей ни от кого или от чего сущностью. Тертуллиан находит, что при таком представлении материя вполне делается Богом, равною Ему уже по тому одному, что она вечна. Но представление о двух совечных началах — Боге и материи — не гармонирует с общей идеей о Боге. “Если вечность есть отличительный атрибут Бога, то она, конечно, принадлежит Ему одному”, иначе она не будет отличительным атрибутом совершенного Бога, — материя вполне приравнивается Богу, делается богом. Бог не будет первым и единственным виновником всего, потому что материя оспаривает это преимущество; с другой стороны — между существами совечными и современными не может быть неравенства и старшинства. Нельзя говорить, чтобы материя Гермогена была ниже Бога, что, обладая атрибутом вечности наравне с Богом, она была ниже Бога по другим свойствам, потому что, приписавши ей одно Божеское существенное свойство, необходимо уже признать за ней и другие. Материя в системе Гермогена не ниже Бога, даже не равна Ему, а несравненно выше Его, — и потому, что она у Гермогена стоит выше Сына Божия, равного и единосущного Отцу, и потому, что она доставила творческой деятельности Божией необходимый материал, в котором Бог нуждался и без которого Он не мог обойтись, и следовательно, она поставила Бога в подчиненное себе отношение. Несообразность такого заключения относительно Бога очевидна для всякого, и никакой здравомыслящий человек не признает верным такого взгляда на Бога». Штернов Н. Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его. Курск, 1889. С. 227-228. Св. Григорий Палама, считая подобный тезис о предсуществующей материи «дурным мнением» (какὼς νομίζοντας), исходит, вероятно, из аналогичной логики рассуждения.

63 Понятие «чин, порядок» (τάξις) предполагает одну из основных идей христианской космологии — идею «о гармонии, совершенстве,

каждый [из этих видов], Он, словно из тайных сокровищниц, извлек сокровенные там вещи для созерцания, распределив и сочетав их гармонично, образцово и надлежащим образом — одно с другим, каждое со всеми и все с каждым. Вокруг неподвижной земли, как бы около неподвижного центра, Он расположил высочайшим кругом вечно движущееся небо, премудро соединив землю и небо средними [областями], чтобы тот же самый мир пребывал одновременно и в покое, и в движении. Поскольку тела, постоянно и быстро движущиеся, расположены вокруг неподвижного тела, то последнее в силу необходимости занимает среднее место, уравнивая движение своей неподвижностью, дабы всемирная сфера не переместилась, подобно цилиндру⁶⁴.

23. Уделив каждому из [двух] пределов вселенной такое положение, Наилучший Художник⁶⁵, можно сказать,

порядке и целесообразности мира», которая у древнецерковных писателей «стоит в тесной связи и как бы сливается с общим учением о происхождении мира, точнее — о творении его Богом из ничего». См.: Владимирский Ф.С. Указ. соч. С. 248. Эту фундаментальную идею христианской космологии Ориген выразил в форме следующего вопроса: разве существует большая пагуба, чем, взирая на чинное устройство мира (ἀπὸ τῆς τάξεως τοῦ κόσμου), не мыслить о Творце его? См.: Origène. Contre Celse. T. IV. Ed. par M. Borret // Sources chretiennes. № 150. Paris, 1969. P. 258.

64 О цилиндрической форме земли, как об одной из античных научных гипотез, мимоходом упоминает и св. Василий Великий, говоря о «писавших о мире» (οἱ τὰ περὶ κόσμου γράψαντες), которые «много рассуждали о внешнем виде земли»: одни представляли ее в виде шара, другие — в виде цилиндра и т.д. Им св. Василий противопоставляет «раба Божиего Моисея», не занимавшегося этими пустыми вещами юродивой мудрости века сего, но сообщившего «назидания Святого Духа». См.: Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron. P. 480-482.

65 Данный термин (ὁ ἀρίστος τέχνης — Наилучший Мастер, Ремесленник), сравнительно редко встречающийся в патристической лексике, в близком контексте употребляет св. Геннадий Константинопольский, говоря о премудром «отделении воды от воды» (Быт. 1, 6), которое произвел Бог как Наилучший Художник. См.: Catenae Graecae in Genesim et in Exodum. II. Collection Coisliniana in Genesim. Edita a F. Petit // Corpus

и боголепно утвердил [в неподвижном состоянии], и привел в движение весь мир, распределив также подобающее место каждому телу из тех, которые находятся посередине между этими пределами. Одни из них Он расположил вверху и повелел им вращаться в самом верхнем пределе вселенной, двигаясь стройно, упорядоченно и непрестанно, поскольку они легки, подвижны и приспособлены к пользе нижележащих [областей]. Вполне понятно, что, расположенные столь высоко над средней [частью вселенной], они способны в достаточной степени ослаблять в ней неумеренный холод и удерживать чрезмерность собственного тепла в своих пределах. Неким образом удерживается также и несоразмерность вращения самых высших пределов, имеющих свое собственное противоположное движение, так что они задерживают противоположным круговращением названные тела на своем месте, доставляя нам весьма полезную смену времен года как мерило промежутков времени и даруя разумным [существам] ведение Бога, создавшего, устроившего и украсившего [весь тварный мир]⁶⁶. Таким

Christianorum. Series Graeca. V. 15. Turnhout-Leuven, 1986. P. 50.

66 Св. Григорий Палама исходит здесь, скорее всего, из той библейской идеи, что «от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем. 13, 5). Опираясь именно на это место Священного Писания, каппадокийские отцы утверждали, что, несмотря на все превосходство и трансцендентность Божественного Ума над умом человеческим, для нас открыта возможность Боговедения. Так, св. Григорий Нисский говорит: «Естество Божие, само в себе, по Своей сущности, выше всякого постигающего мышления, как недоступное примышлениям гадательным и не сближаемое с ними; и в людях не открыто еще никакой силы к постижению непостижимого, и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое». Тем не менее «Сей Невидимый и неопиcуемый в Другом отношении бывает видим и постигается. Способов же такого уразумения много. Ибо и по видимой во вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворившего все в премудрости. Как и в человеческих произведениях некоторым образом усматривается разумением творец выставляемого творения, в дело свое вложивший искусство, усматривается же не естество художника, а только художническое знание, какое художник вложил в произведение;

образом, Он по двум причинам позволил некоторым телам вращаться в возвышенной и высочайшей [сфере]: ради красоты вселенной и ради многообразной пользы [живых существ]. Другие тела Он поместил внизу вокруг средней [части вселенной]: они обладают тяжестью, суть страстные по природе, им свойственно рождаться и изменяться, разделяться и соединяться, или, скорее, они способны изменяться ради [взаимной] пригодности. Следовательно, [Бог] устроил [все] это упорядоченно и соразмерно друг другу, чтобы вселенная могла по справедливости называться «космосом»⁶⁷.

24. И таким образом было сотворено некое первое из сущих, за ним второе, потом третье и следующие по порядку, а после всех — человек. Он удостоился от Бога такого попечения, что весь этот чувственный мир был приведен в бытие до него и ради него⁶⁸; и тотчас от создания мира до чело-

так и мы, взирая на красоту в творении, напечатлеваем в себе понятие не сущности, но Премудрости премудро все Сотворившего». *Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. М, 1997. С. 88-89.* Такой метод катафатического богословия каппадокийские отцы считали Боговедением «посредством аналогии», искусно применяя его в полемике с еретиками, прежде всего — с Евномием. См.: *Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven-London, 1993. P. 71-72.*

67 Св. Григорий Палама предполагает обычные для греков ассоциации, связанные со словом «космос». Ибо «и для древнегреческой, и для византийской культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано прежде всего с идеей порядка. Само слово «космос» означает «порядок». Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству «приведшей себя в порядок» женщины и было перенесено на мироздание Пифагором, искателем музыкально-математической гармонии сфер. В философской литературе слово это выступает в контексте целого синонимического ряда — «диакосмис», «таксис» и так далее, — объединенного идеей стройности и законосообразности». *Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. (Общие замечания) // Античность и Византия. М, 1975. С. 266.*

68 Ср. рассуждение св. Григория Нисского, называющего человека

века и для него было уготовано Царство Небесное⁶⁹; до него и о нем состоялся [предвечный] Совет⁷⁰, и рукою Божиею и по образу Божию был он создан. В отличие от прочих живых существ, он не состоял весь целиком только из этой материи и того, что принадлежит чувственному миру, то есть, не имел только тело, но получил душу из надмирного, точнее — от Самого Бога через неизреченное вдуновение⁷¹, как

«великим и досточестным существом». Как говорит этот святитель: «Ведь не подобало начальствующему явиться раньше подначальных, но сперва приготовив царство, затем подобало принять царя. Поэтому Творец всего приготовил заранее как бы царский чертог будущему царю: им стала земля, и острова, и море, и небо, наподобие крыши утвержденное вокруг всего этого, и всяческое богатство было принесено в эти чертоги... Поэтому последним из творений введен был человек: не потому, что был как нестоящий отринут в последние, а потому, что был призван стать царем подвластного ему». *Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Перевод В.М. Лурье. СПб., 1995. С. 13.*

69 См.: Мф. 25, 34 («наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира»). Евфимий Зигабен, толкуя это место Священного Писания, замечает: «Не сказал: примите, но наследуйте, как отеческое, как должное, как уготованное вам от создания мира. Прежде чем появились люди, оно уже было уготовано праведникам, так как Бог знает будущее». *Евфимий Зигабен. Толковое Евангелие от Матфея. Киев, 1886. С. 374-375.*

70 См.: Быт. 1, 26. Отцы Церкви обычно подчеркивают, что слово «сотворим» указывает на «Совет» (βουλή, προβούλιον), свидетельствующий об исключительном достоинстве (ἀξίωμα, τὸ τίμιον) человека. См.: *Alexandre M. Le commencement du livre Genèse I-V. P. 173.* Например, св. Кирилл Александрийский говорит: необходимо было, чтобы на земле появилось «животное разумное после того, как наперед явилось все то, что служило к увеселению его и казалось хорошо сотворенным. Поэтому, явив наперед в подобающем украшении землю и небо, и все, что на них, Бог приступает к сотворению человека, бытие которого Он имел в мысли раньше того. И всякое другое создание Он творил сразу повелением Своим и приводил в бытие Словом Своим, как Бог. Поелику же человек есть животное поистине благообразное и богоподобное, то, дабы не показалось, что он — подобие высочайшей славы — сотворен одинаково с тем, что не таково же, как он, Бог утомляет его создание предварительного совета и личного участия». *Св. Кирилл Александрийский. Творения. Ч. 4. М., 1886. С. 11-12.*

71 См.: Быт. 2, 7. Согласно св. Иоанну Златоусту, «вдуновение сообщило

нечто великое и чудесное, все [тварное] превосходящее и все способное созерцать, всем руководящее, познающее Бога и приемлющее Его, лучше всего свидетельствующее, что она есть произведение превосходного величия Художника. Однако [человеческая душа] не только способна к принятию Бога, но она может также соединяться через подвиг и благодать с Ним в одной Ипостаси⁷².

25. В этом и в подобного рода вещах обретается истинная мудрость и спасительное ведение, доставляющие горнее блаженство. Что же тогда Евклид? Что Марин? Что может понимать Птолемей? Что же Эмпедоклы, Сократы, Аристотели и Платоны с их логическими методами и математическими доказательствами?⁷³ Или зададим еще вопрос:

созданному из земли жизненную силу, и так образовалось существо души». *Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1898. С. 99-100.* По толкованию же Оригена, «эти слова имеют аллегорический смысл (τροπικῶς εἰρημένον) и требуют пояснения; в них проводится та мысль, что Бог сделал человека причастником Своего нетленного Духа». *Против Цельса апология христианства. Сочинение Оригена, учителя Александрийского. С. 300.*

72 По-видимому, св. Григорий имеет в виду обожение, являющееся следствием Воплощения. Как замечает архимандрит Киприан, «благодаря разумному, духовному началу человеку открыто такое, что выделяет его из ряда всех тварей. Внутри человеческой души происходит свой сложный процесс. Там идет борьба помыслов, желаний, страстей, могущая потопить человека в пучине греха и, отделив душу от Бога, предать ее... вечной смерти. Но если человек встанет на путь борьбы, трезвения и обратит все душевные силы к разумному началу как отблеску божественной в нем силы, то перед ним откроется путь к бесконечному совершенствованию, вышнему подвигу, путь, возводящий его на Фавор». *Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 325.*

73 В «Триадах» св. Григория встречается схожее рассуждение, полемически заостренное против Варлаама: «Когда Василий Великий ясно говорит, что для обетованного блаженства несколько не препятствие не знать истины, рассеянной и в небе, и в земле, и между стихиями, ты объявляешь это [знание] спасительным, без которого нельзя достичь совершенства, чтобы привести свой ум в созвучие с истиной, проявляющейся во всем. Да еще хорошо, если бы только с этой истиной,

какое чувство восприняло такие вещи? Какой ум проник в них? Если этим естественным философам и их последователям духовная мудрость казалась приземленной⁷⁴, то избыток [внешних знаний] представлялся им превосходством над ней. Это почти напоминает отношение неразумных животных к премудрости самих философов (или, если угодно, отношение детей, которые бы считали, что лепешки в их руках лучше царского венца и всех познаний философов): точно так же относятся сами философы к истинной и превосходнейшей мудрости и научению Духа⁷⁵.

хоть придется тогда молиться о вещах недоступных, потому что только в Боге [обретается] ведение всего. Ведь Он глаголет Иову: «Возвести мне, если разумеешь смысл, где укреплены опоры земли, и где крепы моря, и какова ширина поднебесной» (Иов 38, 4, 6, 16, 18). Нет, ты ведь не с этой истиной стараясь привести в гармонию свой ум, мнишь себя единственно знающим и достигшим совершенства, а с Аристотелем и Платоном, с Евклидом и Птолемеем, а также с подобными им, потому и полагаешь астрологов и природоведов (φυσιολόγους) боговидцами в большей мере, чем тех, которые не имеют этих знаний, якобы их разум здраво обегает истину относительно сущих, по близости к которой ты даже удостаиваешь их равноангельского ума». *Grégoire Palamas. Défence des saints hésychastes*. P. 391-393.

74 Прилагательное χαρᾱίζηλος («остающийся на земле, привязанный к земле, низменный, недуховный») довольно часто употреблялось отцами Церкви. Так, св. Исидор Пелусиот применяет его в отношении к некоторым людям: «Бог обещовал Аврааму семя его приравнять звездам небесным и песку морскому, указуя сим, что иные из его потомков просияют..., а иные окажутся пресмыкающимися по земле и привязанными к земному, — и таковые, как нетвердые и носимые всяким ветром, будут унижены и вменены в морской и бесплодный песок». *Св. Исидор Пелусиот. Творения. Ч. 2. М., 1860. С. 313-314.*

75 Как отмечает отец Иоанн Мейендорф, св. Григорий Палама признавал подлинность и ограниченную значимость естественнонаучных познаний, и если он противопоставлял их Богооткровенной мудрости, то только потому, что эти познания сами по себе не даруют спасения. Полемизируя против учения Варлаама о «едином знании», общем для христиан и язычников и якобы имеющем одну цель, Палама говорит о «двух знаниях», имеющих различную цель и основывающихся на двух различных органах постижения. См.: *Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris, 1959. P. 186-187. Показательно в этом плане одно

26. Однако не только познание Бога в истине несравненно выше эллинской философии, но и понимание того, какое место занимает человек у Бога, превосходит всю их мудрость⁷⁶. Ибо один только человек из всех земных и не-

размышление святителя в «Триадах»: «Недаром рассуждения внешних мудрецов о творении различны; некоторые из них даже и науку уже создали, доказывающую, что все эти рассуждения неистинны, тогда как ни одна из наук не может доказать или даже вообще предположить, что истинно какое-то одно из различающихся мнений. Поэтому кто не признает, что недвойственная истина живет только в свидетельствах боговдохновенных мужей, говоривших для нашей пользы, кто не видит из слов Бога к Иову (Иов 38, 1 — 41, 26), что Божия Премудрость, присутствующая в тварях (τῆς ἐν τοῖς κτίσμασι τοῦ Θεοῦ σοφίας; в переводе В.В. Библихина неточно — «тварная Божия премудрость»), непостижима, а надеется досконально разузнать истину всего в мире с помощью внешней мудрости, тот не замечает, что возводит строение своего знания на песке, вернее, на волнующейся зыби, столь важное дело вверяя словесным плетениям наук, которые всегда можно опровергнуть другими плетениями. Безумцу уподобится такой мудрец, и приходится очень опасаться, как бы его не постигло великое падение по Господней притче (Мф. 7, 24-27)». Св. Григорий Палама. Триады. С. 154. Текст: Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. P. 311.

⁷⁶ В данном случае св. Григорий ясно намечает принципиальное отличие христианства от язычества. Впрочем, как это констатирует В.Н. Лосский, «в античной философии жило знание о центральном положении человека, которое оно выражало понятием “микрокосм”. В частности, в учении стоиков превосходство человека над космосом объясняется тем, что человек объемлет космос и придает ему смысл: ибо космос — это большой человек, а человек — малый космос». Однако в христианстве «человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями: вместо того, чтобы “деиндивидуализироваться”, “космизироваться” и таким образом раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность “персонализировать” мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке. Человек для вселенной есть ее упование благодати и соединения с Богом; но в нем также — опасность поражения и утраты».

бесных [существ] был сотворен по образу Создателя, чтобы устремлять свой взор к Нему, любить Его, быть таинником⁷⁷ и поклонником Его Одного, и своей верой в Него, склонностью и расположением к Нему сохранить собственную красоту; все же другое, что содержит земля и небо, считать ниже себя и совершенно лишенным ума. Поскольку же эллинские мудрецы не могли принять этого, они обесчестили наше естество и явили себя нечестивыми по отношению к Богу: они и поклонялись, и служили твари вместо Творца (Рим. 1, 25)⁷⁸, обладающих чувствами и бесчувственных звезд ода-

См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 240-241.

77 Термин *μυστικός* обозначает «посвященного», того, кому открыта духовная истина. Св. Григорий Богослов так описывает сотворение человека, приведенного в бытие после всех тварей: «Но еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных — сего опыта высшей Премудрости, сей щедрости в образовании естеств; и не все богатство Благости было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает, говоря, человека, и из сотворенного уже естества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в малом великий; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой (*ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστης τῆς νοουμένης*), царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает середину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух — чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть — чтобы страдать, и, страдая, припоминать и поучаться, сколько ущедрен он величием; творит живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир, и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения». *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 527. Текст: PG 36, 324.*

78 По толкованию блаж. Феофилакта, язычники «изменили то, что по истине принадлежало Богу, и приложили это к ложным богам. "Почтоша" (*ἑσεβάσθησαν*) поставлено вместо: воздали честь

рили умом, [почтив] каждую из них силой и достоинством, соразмерными величине их тел. И, почитая их столь жалким образом, они обращались к ним, как к бóльшим и меньшим богам, вверив им господство над вселенной. Разве [эти мудрецы], исходя только из чувственных [вещей] и беря их за основу своей философии, не уготовляют своим душам позора, бесславия, конечной жалкой участи⁷⁹ и подлинно умопостигаемого и карающего мрака⁸⁰?

(ἐτίμησαν). И послуживша (ἐλάτρευσαν) вместо: оказали служение делами; ибо *латреΐα* означает честь, оказываемую на деле. Не просто сказал: *почтеша и послуживша твари*, но *паче Творца*, — увеличивая вину сравнением. Несмотря на то, говорит, Бог *благословен во веки*, т. е. нимало не потерпел вреда от того, что они оскорбили Его, но есть *благословен во веки*, — непоколебимо и несомненно; ибо это значит *аминь*». Блаж. Феофилакт Болгарский. Толкования на Послания св. Апостола Павла. М., 1993. С. 13. А согласно свт. Феофану, эти слова Апостола означают, что «нечестие было не внешнее только, но и внутреннее. И упование, вместо Бога, на тварь возлагали, и страх к ней, вместо страха Божия, прияли. Тварь стала как настоящий Бог». Св. Феофан Затворник. Толкования посланий Апостола Павла. Письмо к Римлянам. М., 1996. С. 110.

79 Так, думается, лучше переводить выражение *πενίαν ἐσχάτην* («конечной нужды, бедности»), ибо вся фраза св. Григория выдержана в эсхатологической перспективе. Вероятно, святитель предполагает, что эллинские мудрецы, которые в этом мире блистали роскошным интеллектуальным богатством псевдомудрости, в будущем веке окажутся духовно нищими. Напрашивается сравнение с известной притчей о Лазаре и богаче (Лк. 16, 19-31). Как Лазарь, который, по выражению св. Амвросия Медиоланского, был «беден в веке сем, но богат пред Богом» (*pauper in saeculo, sed Deo diues*; см.: *Ambroise de Milan. Traite sur l'Évangile de S. Luc. T. II. Ed. par G. Tissot // Sources chrétiennes, N 52. Paris, 1958. P. 106*), а поэтому стал «богатым» в Царстве Небесном, так и христианские «простецы», «нищие духом», окажутся «богатыми» в будущем мире и их «богатство» будет резко контрастировать с «нищетою» эллинских мудрецов.

80 Данная фраза св. Григория (*νοητὸν ὄντως καὶ κολαστήριον σκότος*) предполагает, вероятнее всего, ту точку зрения, что адские мучения имеют *духовный* характер. Среди церковных писателей греческого Востока одним из первых высказал эту точку зрения Ориген, который, полемизируя против Цельса, говорит, например: «Никто из здравомыслящих и не думает утверждать, будто грешники будут мучиться в

27. Ведение того, что мы созданы по образу Творца, не позволяет нам также обожествлять и умопостигаемый мир. Ибо «по образу» не есть внешнее устроение тела, но, безусловно, естество ума, лучше которого нет ничего в [тварной] природе⁸¹. Ведь если бы было что-нибудь лучшее, то в нем

настоящем огне, но знает, напротив, что огонь, которым угрожает христианское учение грешникам, есть внутренний, нравственный огонь, возжигаемый ими самими для себя, в самой душе своей». См.: *Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. Т. 2. С. 537-542.* Позднее названную точку зрения развил св. Григорий Нисский, по представлению которого, «адские мучения состоят, с одной стороны, в ощущении лишения небесных благ, а с другой, — в мучении адскими «тьмой», «огнем» и «червем», понимаемыми не в смысле обычной материальности, а в смысле духовном». *Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. С. 367.* Среди христианских писателей латинского Запада, наоборот, господствовало буквальное («материалистическое») понимание адских мучений. Одним из немногих исключений является эсхатология св. Амвросия Медиоланского, находящегося под прямым влиянием взглядов Оригена. Для него «адский скрежет зубов, неугасающий огонь и неумирающий червь представляются не внешними явлениями, но внутренними состояниями души. Кто присоединяет грехи ко грехам, кто не заботится об очищении от них, тот сам подставляет свою шею под тяжесть старых и новых грехов, сжигается собственным огнем, съедается собственным червем: сожаление (*moestitia*) о совершенных грехах порождает огонь мучений; сознание грехов, подобно червю, разъедает внутренние тайники совести (*viscera conscientiae*); скрежет зубов заключается в глубоком чувстве недовольства человека самим собою, в досаде на позднее раскаяние». Кроме того, «в аллегорическом смысле, подобно Оригену же, св. Амвросий говорит также и об евангельской темнице и мраке. Ориген под мраком и темницей понимает отсутствие истинного Боговедения, религиозно-нравственное неведение грешников. По словам св. Амвросия, мраком и теперь и в будущем будут объаты все те, кто живет в пренебрежении к Божественным заповедям, в незнании их, кто живет без Христа, так как Христос и Его заповеди образуют истинный свет всякой верующей души». См.: *Адамов И.И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 579-580.*

81 По замечанию В.Н. Лосского, «если мы захотим найти в творениях святых отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений,

бы и находилось «по образу». А так как лучшее в нас — ум, то он, хотя и [создан] по Божественному образу, но все же сотворен Богом. Тогда почему трудно понять (или, скорее, разве это само по себе не очевидно), что Творец умного [начала] в нас есть и Творец всякого умного существа? Поэтому всякая умная природа является сорабом нашим [в служении] Богу и создана по образу Творца, хотя [Ангелы] и досточтимее нас, поскольку лишены тел и несомненно ближе к нетелесному и нетварному Естеству⁸². Или, скорее, те из

которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека». *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия. С. 87-88. Большинство церковных писателей усматривают этот образ в разумности (духовности) человека, но многие указывают на его свободу воли и пр., как на сущностные черты данного образа. См.: *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 354-355. Еще в VII в. о разнообразии мнений по этому вопросу высказывался преп. Анастасий Синаит: «На сей счет экзегетами высказываются многие и различные мнения. Одни говорят, что под словами «по образу и подобию Божию» подразумевается действующее и самовластное начало в человеке, другие — разумное и незримое начало души, третьи — нетленное и негреховное начало, когда появился на свет Адам и, наконец, четвертые утверждают, что здесь изрекается пророчество о крещении». См. *Преподобный Анастасий Синаит*. Об устройении человека по образу и подобию Божию. Слово первое (перевод наш. - А.С.) // Символ. № 23. 1990. С. 304.

82 Один современный богослов констатирует отсутствие систематически разработанной и общепризнанной «патристической ангелологии», указывая в то же время, что в памятниках древнецерковной письменности (особенно в творениях Оригена, свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина и Дионисия Ареопагита) намечается ряд основных идей относительно ангельского мира. В частности, согласно каппадокийским отцам, Ангелы не являются «чистыми духами», не имея, однако, и биологической конституции, аналогичной нашей. Не обладая «кожными ризами», они были созданы до чувственного мира, но не «по образу Божию». Общей «ангельской природы» (подобной «человеческой природе») не существует, ибо каждый Ангел, будучи личностью, одаренной свободой воли, сам представляет собой и «[индивидуальную] природу». По своему совершенству (духовности) они превосходят нас, тем не менее основная задача Ангелов — служить не только Богу, но и человеку как образу Божию. Св. Василий Великий

них, которые сохранили свой чин и любят то, ради чего они

особенно подчеркивает тесную связь людей и Ангелов, называя последних, среди прочего, и «сорабами» («сослужителями») людей. Поэтому им отмечается малое «расстояние», отделяющее людей от Ангелов, поскольку человек способен уже в здешней жизни сподобиться, по благодати Святого Духа, равноангельского жития. См.: *Tsirpanlis C.N. Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology. Collegeville, 1991. P. 36-40.* Фраза св. Григория Паламы, что «всякая умная природа создана по образу Творца» (ἐστὶ πᾶσα νοερά φύσις καὶ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος), во многом объясняется рассуждениями Дионисия Ареопагита и св. Иоанна Дамаскина. Первый говорит: «Ведь если благовидный Ангел возвещает божественную Благодать, будучи сам по причастию, вторично, тем же, чем является по существу, первично, Возвещаемое, то Ангел есть «образ» Божий (εἰκὼν ἐστὶ τοῦ Θεοῦ), проявление неявленного света, «зеркало» чистое, светлейшее, незапятнанное, неповрежденное, «незамаранное», воспринимающее всю, с позволения сказать, красоту благообразного образа Божия и беспримесно сияющее в себе, насколько это возможно, благодатью священного молчания». *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. Издание подготовлено Г. М. Прохоровым. СПб., 1994. С. 158-159.* А св. Иоанн Дамаскин на вопрос: «В скольких смыслах говорится «по образу»?», отвечает: «В смысле разумности, и мышления, и свободы, и потому ум рождает слово и изводит дух, в смысле начальствования. В этом смысле и Ангелы, и люди по образу. Также исключительно люди в смысле нерожденности Адама, и рожденности Авеля, и исхождения Евы; в смысле начальствования, ибо душа по природе имеет тело рабом и властвует над ним; и потому что сводит все творение: ведь вся тварь соединяется и в Боге, и в человеке, поскольку он есть связь умного и чувственного творения. И по образу, которым имел стать Сын Божий, — ведь Он стал не Ангелом, но Человеком». *Св. Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. Перевод и комментарии свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афиногенова. М., 1997. С. 108.* Св. Григорий Палама употребляет выражение «по образу» в данном случае в достаточно широком смысле, хотя ниже в тех же «Главах» (см. гл. 39) он предпочитает более узкий смысл, оттеняя ту мысль, что «тело не умаляет естества человеческого; наоборот, оно его восполняет, сообщает некоторую законченность. В человеке благодаря этому Палама находит и превосходство его над Ангелами... Если... Ангелы превосходят человека по подобию, то по образу Божию душа человека выше Ангела... Это первое, что возвышает человечество над

были созданы, хотя и являются сорабами нашими, почитаются нами и по своему чину [в тварном бытии] намного досточтимее нас⁸³. Те же из них, которые не сохранили своего чина, но стали отступниками и отвергли то, ради чего они были созданы, далеко удалились от находящихся вблизи Бога и отпали от своей чести. Если же они и нас стремятся увлечь к падению, то делают это не только как негодные и бесчестные, но и как противники Божии, и губители и величайшие враги нашего рода⁸⁴.

миром бесплотных небожителей». *Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 362.*

83 Опять подчеркивая идею упорядоченности и «чинности» тварного бытия, св. Григорий констатирует, что в иерархии его Ангелы несомненно занимают более высшее, чем человек, место (ἡμῶν τῇ τάξει πολλῶ τιμωτέροι). В то же время у отцов Церкви можно встретить ту мысль, что ангельский мир без человека несколько «ущербен», не обладает совершенной полнотой. Так, например, св. Мефодий, толкуя притчу об обретении овцы (Лк. 15, 4-7), говорит: «Это был и есть поистине Тот, Который в начале был у Бога и был Бог (Ин. 1, 1), повелитель и пастырь небесных (сущств), которому повинуются и следуют все разумные (существа) и который стройно правит и исчисляет сонмы разумных Ангелов. А число этих бессмертных существ, разделенных на роды и чины, будет равным и совершенным тогда, когда присоединится к этой пастве человек; ибо и он был создан неподлежащим тлению, чтобы прославлять Царя и Творца всех, воспевая соответственно раздающимся с неба голосам Ангельским. Но так как случилось, что он, преступив заповедь, пал тяжким и пагубным падением и подвергся смерти, то Господь говорит, что Он Сам сошел с небес в мир, оставив чины и воинство Ангелов». Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. С. 48-49.

84 Обычно отцы Церкви, опирающиеся на Священное Писание, признают гордость сущностной причиной отпадения диавола от Бога. А согласно Священному Писанию, «вместе с гордостью явилось неповиновение Богу. Вслед за собою диавол увлек часть других ангелов... Момент разделения в мире духовном представляется в Св. Писании, в Апокалипсисе, под образом брани, какую архистратиг Михаил вел со змием» (см. Откр. 12, 7-9). «Грехопадение в мире духовном представило из себя роковой факт в мировой истории, неизмеримый по своим губительным последствиям. В личном состоянии падших духов произошла глубокая перемена в отношении обиталища, нравственного

28. Но натурфилософы, звездочеты и хвалящиеся знанием всего неспособны познать из своей философии ничего из вышеизложенного; они сочли начальника умопостигаемой тьмы и все подчиненные ему отступнические силы не только выше самих себя, но и выше богов, почтили их храмами, принесли им жертвы, подчинили себя их пагубным оракулам, посредством которых они, разумеется, были полностью обольщены нечестивыми культами и оскверняющими очищениями, а также теми, кто внушает проклятое самомнение, пророками и пророчицами, уводящими прочь от подлинной истины⁸⁵.

настроения и судьбы. Вместо “неба” они, по слову Писания, очутились в “воздухе” вместо любви у них явилась злоба, ненависть к Богу; вместо вечного блаженства они подпали мучению, имеющему завершиться «огнем» (Мф. 25, 41; 2 Петр 2, 4; Иуд. 1, 6). Но главным следствием падения ангелов является образование *особого царства диавола* сего злою деятельностью. Св. Писание не описывает подробно царства диавола по его существу. По этому вопросу в Св. Писании находятся лишь замечания, притом больше в Новом, чем в Ветхом Завете (Мф. 9, 34; Лк. 11, 15; Ин. 12, 31; 2 Кор. 6, 15; Апок. 12, 7-9; 20, 2-3, 7). На основании последних можно судить, что царство диавола имеет свою особую организацию. Во главе этого царства стоит сатана, диавол; членами его являются сообщники диавола по падению. В царстве этом усматривается своего рода деление на степени. В основание деления берется то, особенным носителем или виновником какого порока является известный злой дух. Есть поэтому дух гордости, блуда, богатства. Последний известен под именем духа мамоны (Мф. 6, 24). Воплотителем всей злобы демонской считается глава царства злых духов — диавол, сатана». См.: Пономарев П.П. О спасении. Вып. 1. Казань, 1917. С. 39-42.

85 В данной главе отчетливо звучат мотивы, присущие древнецерковной апологетике. По наблюдению П.П. Пономарева, «апологетика обрисовывает деятельность злых духов по отношению к целым народностям со всеми их культурами. Аскетика касается этой деятельности по отношению к каждому человеку в отдельности. Вследствие этого характеристика деятельности злых духов в апологетике носит на себе печать характеристики внешней, а характеристика в аскетике, наоборот, печать характеристики внутренней. По данным древней апологетики, все язычество находилось под влиянием демонов. Этот взгляд на язычество в апологетике был настолько тверд, что речь

29. Да и не только то, что человек знает Бога и познает сам себя и свой чин (то есть, подразумевается то знание, которое свойственно [всем] христианам, даже считающимся простецами)⁸⁶, — не только это, повторяю, является более

о язычестве обыкновенно связывалась с демонологией и, наоборот, упоминание о демонах сопровождалось речью о язычестве. В частности, по суждению апологетики, деятельность демонов в язычестве проявилась в создании культов чувственного характера, в измышлении судьбы и в отступнической жизни человека, которая представила собою тяготение не к небесному, духовному, а к земному, плотскому». Пономарев П.П. Там же. С. 43. В этом плане примечательна «демонология» Оригена, согласно которому «злые духи оказывают влияние на людей. Это влияние состоит в том, что злые духи стараются отклонить людей от делания добра и заставить их делать зло». Однако «распространением зла нравственного и физического деятельность злых духов не ограничивается. Так, злые духи внушают людям ложную мудрость... По мнению Оригена, философия и различные светские знания являются плодом внушений диавола, а не совершенно свободным делом людей. Эти светские знания и философию Ориген называет «мудростию князей века сего»». Как считает александрийский богослов, данная «мудрость» (т. е. псевдомудрость) «внушается противными силами некоторым из людей, которые сами сначала признают эту мудрость истинной, а потом уже передают ее другим людям; таким образом, в распространении ложной мудрости «князя мира сего» являются орудиями злых духов». См.: Лебедев А. Учение Оригена о духах // Вера и Разум. 1914. № 5. С. 605-606.

86 Понятие ἰδιώτης (в данном случае: простец, человек необразованный, некнижный) применительно к христианам, как обладающим истинной мудростью, часто употребляется в древнецерковной письменности. Например, св. Иустин говорит: «Итак, не мы держимся мнений таких же, как другие, но все подражают и повторяют наше учение. У нас можно слушать и узнать это от тех, которые и букв не знают, от людей неученых и говорящих варварским языком, но мудрых и исполненных веры по духу, при всем том, что некоторые даже слепы и лишены зрения. Из этого можно понять, что это учение произошло не от человеческой мудрости, но изречено силою Божиею». Св. Иустин Философ. Творения. М., 1995. С. 91. Св. Афанасий в своем «Житии преподобного Антония» повествует о том, как ученые язычники, беседовавшие со святым, удивлялись мудрости этого «простеца» (θαυμάζοντες, ὅτι τοσαύτην ἔβλεπον ἐν ἰδιώτῃ σύνεσιν). По замечанию самого св. Афанасия, истоком столь великого духовного ума преподобного является любовь

возвышенным ведением, чем естествоведение, астрономия и всякая философия, касающаяся этих [наук], но и познание нашим умом собственной немощи⁸⁷, и стремление исце-

Божия к нему (Πόθεν γὰρ ἰδιώτῃ τοιοῦτος καὶ τοσοῦτος νοῦς, εἰ μὴ ἦν ἀγαπώμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ). См.: *Athanasie d'Alexandrie. Vie d'Antoine*. Ed. par G. J. M. Bartelink // *Sources chrétiennes*. № 400. Paris, 1994. P. 322, 354. Сама идея восходит к Новому Завету (Деян. 4, 13), где Апостолы Петр и Иоанн названы «людьми некнижными и простыми» (ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται). Святые отцы и учителя Церкви развили и углубили данную идею. Так, св. Иоанн Златоуст, говоря о чуде победы христианства над язычеством, замечает: «Чрез одиннадцать человек неученых, простых, не знавших языков, незнатных, бедных, не имевших ни отечества, ни богатства, ни телесной силы, ни славы, ни знаменитости предков, ни силы слова, ни искусства красноречия, преимуществ учености; но рыбаей, скинотворцев, говоривших на своем языке, не одинаковом с языком тех, кому проповедовали, но чуждом и отличном от всех прочих языков, т.е. еврейском, и через них Христос устроил Свою Церковь, простертую от концов до концов вселенной!» *Св. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений*. Т. 1. Кн. 2. М., 1991. С. 636-637. Также в одной из проповедей Василия Селевкийского, где он выражает свое восхищение самым началом Евангелия от Иоанна, говорится: «Кто научил тебя этому, о Иоанне? — Озеро? — Но оно не догматствует. — Рыбная ловля? — Но она не богословствует. — Заведей? — Но он был простым человеком (Ἄλλ' ἰδιώτης)». См.: *Hesychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryste, Pseudo-Chrisostome, Léonce de Constantinople. Homélie pascales (cinq homélie inédites)*. Ed. par M. Aubineau // *Sources chrétiennes*. № 187. Paris, 1972. P. 208-210. Среди западных отцов Церкви схожие мысли высказываются св. Амвросием Медиоланским, согласно которому «в философском плаще никто не может найти Христа. “У нас, — говорит он, — нет ничего общего с философией”; она может лишь удалять нас от истины, как то и случилось с арианами, оставившими веру в Писание и увлекшимися Аристотелем и диалектикой. “Диалектика” теперь “бессильно молчит в своих гимназиях”; ее представители уже не пользуются доверием, которое после Христа перешло к рыбакам и мытарям». *Адамов И.И. Св. Амвросий Медиоланский*. С. 168-169.

87 Эта немощь (ἀσθένεια) ума является следствием грехопадения. Ср. учение св. Григория Богослова: «“Первый в Адаме”, учит св. Назианзин, “был поражен, как говорят врачи о болезнях, ум; так как что получило заповедь, то, естественно, и не соблюло ее, а что не соблюло, то и дерзнуло нарушить ее”. Иначе сказать: прежде всего в падшем человеке поврежден или искажен был образ Божий, так как св. Григорий

лить ее представляются делом несравненно более важным, чем знание и исследование величины звезд, законов естественных явлений, происхождения низших [видов существ] и круговращения высших [светил], их изменений и восходов, их отстояний и сочетаний: одним словом — всей многообразной формы их отношений, возникающих из многообразия их движений. Поэтому ум, познавший свою немощь, обнаружил бы, откуда он сможет прийти ко спасению, приблизиться к Свету ведения и воспринять истинную мудрость, не гибнущую вместе с [гибелью] века сего.

VI. Разумная природа

30. Всякое разумное и умное естество, будь то ангельское или человеческое, имеет жизнь по сущности, благодаря которой оно одинаковым образом пребывает в своем существовании бессмертным, не приемля тления. Однако разумное и умное естество, которое в нас, обладает не только жизнью по сущности, но и деятельностью, ибо животворит соединенное с ним тело⁸⁸. Поэтому и тело также можно

образ Божий поставляет в уме или духе человека. Вместе с умом или духом первородный грех произвел порчу и в теле человека». *Виноградов Н.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887. С. 385.

88 Говоря о «разумном и умном естестве в нас», т.е. о душе, как об имеющем «жизнь по сущности» (οὐσίαν ἔχει τὴν ζωὴν), св. Григорий разделяет основные принципы древнехристианской «психологии». Ибо «церковные писатели обыкновенно стараются прежде всего доказать субстанциальность души и ее неведущность. По Немезию, душа есть самостоятельная, отличная от тела и господствующая над ним сущность, свободно и самостоятельно «проявляющая свою деятельность в сновидениях... и в созерцании умопостигаемого». Св. Григорий Богослов определяет душу, как «природу оживляющую и движущую» (φύσις ζωτικὴ, φέρουσα τε), с которой соединены «разум (слово) и ум» (λόγος καὶ νοῦς συνεκράθη); по определению св. Григория Нисского, «душа есть сущность живая (οὐσία ζῶσα), разумная (умная — νοερά), сообщающая органическому телу силу жизненную и способную воспринимать чувственные вещи (δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν)». Наконец, и Мелетий Монах называет душу «сущностью нетелесной, разумной, умной и бессмертной (οὐσία ἀσώματος, λογικὴ, νοερά καὶ

считать жизнью, однако оно считается жизнью по отношению к другому и есть действие этого [разумного и умного естества], а жизнь, зависящая от другого, не может быть названа сущностью самой по себе⁸⁹. Что же касается умного естества Ангелов, то оно не обладает жизнью, как такого

ἀθάνατος)»». См.: Владимирский Ф.С. Указ. соч. С. 333, 342-343. При этом отцы Церкви, констатируя высокое достоинство души, подчеркивают ее сущностное отличие, как твари, от Бога. См., например, у преп. Исидора Пелусиота: «Признаем мы, что душа божественна и бессмертна, однако же не единосущна с пребожественным и царственным естеством, и не часть сего Божественного, Творческого и присносущного естества. Ибо если бы она была частию опого неизреченного естества, то не грешила бы, не была бы судима. Если же терпит это, то по справедливости должны мы верить, что она — творение, а не часть высочайшей Сущности; иначе окажется, что Божественное естество судит Само Себя». Св. Исидор Пелусиот. Творения. Ч. 3. М., 1860. С. 29.

89 Говоря о «жизни», св. Григорий употребляет термин ζωή, а не βίος, и здесь необходимо учитывать кардинальное изменение соотношения двух терминов, которое произошло в христианскую эпоху по сравнению с классической античностью: «у классиков βίος имеет значение известного более или менее продолжительного периода жизни и еще имеет значение моральное, тогда как ζωή употребляется преимущественно в значении жизни животной. Но в Новом Завете это значение радикально изменено и ζωή стало употребляться в высшем смысле, в смысле нравственном, духовном, так что ставится даже в сочетание со словом Θεός... Как объяснить этот переворот в значении слов? Разъяснение может быть сделано а contrario. Мы видим, что слову ζωή противопоставляется θάνατος; θάνατος стоит по учению Писания (Рим. 5, 12) в прямом соотношении с ἀμαρτία; следовательно, в таком же соотношении должны стоять между собою святость и жизнь, ἀγιότης καὶ ζωή. Поэтому, где существует смерть, причиною ее является грех, а где нет смерти, порождаемой грехом, там господствует жизнь святая, духовная. Если смерть явилась в мире путем греха и только греха, очевидно, что ζωή, противопоставляемая θάνατος'у, должна стоять в тесном внутреннем отношении к святости». Смирнов С. Особенности греческого языка новозаветного. М., 1886. С. 24-25. У св. Григория Паламы следует предполагать именно такой оттенок значения слова ζωή, поэтому для него тело обладает жизнью низшей, органической (βίος), но жизнь высшую, нравственно-духовную оно получает лишь от разумного начала в человеке, т. е. от души (ума, духа).

рода деятельностью, ибо не получило от Бога соединенного с ним тела, взятого от земли, чтобы обрести и животворящую силу по отношению к нему. Впрочем, ангельское естество способно воспринимать противоположности, то есть воспринимать порочность и благодать. Это подтверждают лукавые ангелы, отпавшие [от Бога] вследствие превозношения. Следовательно, и Ангелы в некотором смысле суть [существа] сложные, состоящие из своей сущности и одного из противоположных качеств, то есть, из добродетели и лукавства. Отсюда явствует, что в качестве своей сущности они имеют благодать⁹⁰.

31. Душа каждого из неразумных животных есть жизнь одушевленного ею тела; и каждое из животных имеет эту жизнь не по сущности, но как действие, ибо она зависит от другого, а не существует сама по себе. Очевидно, что данная душа не обладает ничем другим, кроме действий, осуществляемых посредством тела, а поэтому, когда разлагается тело, вместе с ним расторгается и она. Ибо она не менее смертна, чем тело, поскольку все, что она есть, существует по отношению к смертному и причисляется к нему; потому эта душа и умирает вместе со смертным телом.

⁹⁰ Ср. определение св. Иоанна Дамаскина: «Ангел есть сущность, одаренная умом, всегда движущаяся, обладающая свободною волею, бестелесная, служащая Богу, по благодати получившая для своей природы бессмертие, каковой сущности вид и определение знает один только Создатель. Бестелесною же она называется, также и невещественною, по сравнению с нами, ибо все, сопоставляемое с Богом, Который один только — несравним [ни с чем], оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество поистине невещественно и бестелесно. Итак, Ангел есть природа разумная и одаренная умом, и обладающая свободною волею, изменчивая по желанию, то есть добровольно изменчивая. Ибо все, что создано и изменчиво; неизменно же — одно только то, что несотворенно. И все разумное одарено свободною волею. Итак, Ангел как природа, одаренная разумом и умная, обладает свободною волею; а как созданная, изменчива, имея власть и оставаться, и преуспевать в добре, и изменяться в худшую сторону». *Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Перевод с греческого А. Бронзова. СПб., 1894. С. 45-46.*

32. Душа каждого из людей также является и жизнью одушевленного ею тела и, рассматриваемая по отношению к другому, то есть по отношению к оживотворяемому ею, обладает животворящей деятельностью. Но она имеет жизнь не только как действие, но и как сущность, ибо живет сама по себе. Ведь со всей очевидностью явствует, что она обладает разумной и умной жизнью, отличной от жизни тела и различных телесных явлений⁹¹. И помимо того, что душа не расторгается [вместе с телом] и пребывает бессмертной, [можно еще указать и на то, что] она не рассматривается [лишь] в отношении к другому, но имеет жизнь сама по себе как сущность⁹².

91 Св. Григорий, употребляя слова *ὄρται*, *φανερώς*, как бы ссылается на всем очевидный и общечеловеческий опыт. Ср. рассуждение одного православного мыслителя на сей счет: «Человек всегда от всего его окружающего себя отделял, всему противопоставлял себя, как субъекта чувствующего, мыслящего, рассуждающего, т.е. духовно-разумного. И причину этой своей духовности человек всегда полагал в себе самом, в соприсущей ему духовной силе, как некоей духовной субстанции. Отсюда наличность у всех народов, на всех языках того, что у нас именуется словом “душа”, — *психи*. Противопоставляя эту духовную силу как сущность всего в нем духовно-разумного своему телу, человек всегда мыслил себя двойственным по своему составу: существом духовно-телесным. И эта истина ему казалась всегда такой самоочевидной и прочно обоснованной в человеческом самопознании, что когда потом среди греческих философских умов стали раздаваться отдельные голоса против этой двойственности, в защиту сведения души к телесной сущности его, им не придавали значения, за ними не шли, оставляя их одинокими». Чельцов М. Христианское мирозерцание. М., 1997. С. 76.

92 В этих двух главах, содержащих размышления св. Григория о душе, ясно прослеживаются две основные мысли: мысль о качественном отличии человека от животного и мысль о единстве души. Первая мысль не была чуждой и античной философии. Например, согласно Аристотелю, «человек есть совершенное животное — венец творения; он обладает совершенным телом и совершенной душой. Вместе с растениями он обладает растительной душой, вместе с животными — чувствующей душой, способности которой — восприятие, память, воображение — достигают в нем высшего развития. Но и человеческая душа зависит от тела, есть лишь его энергия и без него не может

33. Разумная и мыслящая душа имеет жизнь по сущности, но способна воспринимать противоположности, то есть зло и благость. Отсюда явствует, что она обладает благостью, а равно и злом, не как сущностью, но как неким качеством, будучи расположена к какой-либо одной из этих противоположностей, когда она имеется в наличии. Имеется в

существовать. От всех прочих существ человек отличается разумом или духом (νοῦς), который соединяется в нем с животной душой. Душа произошла вместе с телом и кончается вместе с ним. Разум не имеет ни начала, ни конца; он заключает в себе начало универсальное, он чист, вечен, совершенно отделен от тела и не имеет индивидуальности. Все наши душевные способности постепенно развиваются друг из друга. Разум же не есть степень развития душевной жизни, но совершенно самобытное, самостоятельное начало. Будучи в человеке или вне его, он везде тождествен себе, отличен от телесного (ἀπαθής); он есть чистая энергия (ἐνέργεια), чистая мысль (νόησις τοῦ νοουμένου, νόησις τῆς νοητέας). Умопостигаемый мир есть единственное содержание разума, познающего начала всего сущего. Обладая этой способностью, человек приближается к Богу — в этом его богоподобие, соединение с Богом; наряду с животной душой в нем живет разум — начало общее, божественное». *Трубецкой С.Н.* Курс истории древней философии. М., 1997. С. 440-441. Св. Григорий, сохраняя мысль Аристотеля (с идеями которого он, несомненно, был знаком) о сущностном различии человека от животного, явно стоит в оппозиции к мнению Стагирита относительно ума как «чистой энергии», не говоря уже о представлении этого ума неким безличным духовным началом в человеке. Глубоко чужд ему и «психологический дуализм» Аристотеля, ибо в «Главах» подчеркивается идея единства души. Аналогичную мысль (в христологическом контексте) высказывает преп. Максим Исповедник: «Не допуская никакого психологического дуализма в природе человека, — несмотря на ясное разграничение — с одной стороны — “жизненной энергии” или силы (ζωτικὴ ἐνέργεια), протекающей из души и присущей всем живым тварям, а — с другой стороны — “мыслящей, разумной души”, составляющей исключительную принадлежность и особенность человеческой природы, — Максим не отделяет “ума” от “души”: мыслящая душа, разум, дух для него — понятия тождественные, истинная и целостная природа человека необходимо предполагает наличность (кроме “жизненной энергии”, присущей всем живым существам) разумной души или духа». *Владимирский Ф.С.* Указ. соч. С. 318.

наличии, конечно, не в пространственном смысле, но в том смысле, что умная душа, получив от Творца свободу самоопределения, может склоняться к какой-нибудь одной из названных противоположностей и желать жить в соответствии с ней⁹³. Поэтому разумная и умная душа является в некотором роде сложной, состоящей не из вышеупомянутого действия (ибо это действие соотносится с иным, а поэтому ему не присуще производить сочетания [с душой]), но из

⁹³ Речь идет о свободе самоопределения (αὐτεξούσιον; в святоотеческой письменности часто употребляется синоним: αὐτεξουσιότης), т.е. о свободной воле, или самовластии, человека, которая, согласно св. Василию Великому, есть «свойственная человеку как разумному существу способность сознательного выбора (προαίρεσις) из различных стремлений (ὁρεξις), способность принимать решение (κρίσις) в пользу одного из них, с точки зрения присущего человеку критерия добра и зла (διάκριτον τὸ περὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ)». См.: *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 79. Мысль, высказанная здесь св. Григорием Паламой, постоянно встречается в различных своих вариациях у святых отцов. Так, по учению св. Илария Пиктавийского, «в противоположность неразумным животным человек наделен свободною волею. Воля тесно связана с разумом. По определению Илария, воля есть движение ума (voluntas motus mentis sit) (De Tr. VIII, 12). Воля обладает свободою желания и действия и в своих желаниях не зависит от естественной необходимости. Подробнее понятие свободы воли Иларий выясняет в связи с основной целью человеческой жизни. Бог создал человека для участия в Его блаженстве. Путь к достижению этой цели состоит в доброй и достойной жизни. Участие в блаженстве дается за заслугу такой жизни. Но заслуга исключается необходимостью: не было бы никакой заслуги, если бы человек жил хорошо и достойно, побуждаемый к этому неизбежным законом своей природы. Для того, чтобы возможна была заслуга, человеку дана свобода выбора. К выбору доброй и достойной жизни человек возбуждается надеждою заслужить через это участие в благодати Божией, а угроза наказания сдерживает выбор дурной жизни. Таким образом, воле предоставляется выбор между хорошим и дурным поведением, мотивами для которого служат надежда на блаженство или страх наказания. Так как для выбора необходимо взвешивание и обсуждение последствий принимаемого решения, то он обусловлен познанием, так что при различии знания не может быть одинаковости желания». *Попов И.В.* Святой Иларий, епископ Пиктавийский // Богословские труды. Сб. 7. 1971. С. 119-120.

своей сущности и из названных противоположных качеств, то есть, из добродетели и лукавства.

VII. Божественная природа и образ Святой Троицы в человеке

34. Высочайший Ум⁹⁴, верховное Благо, сверхживое и пребожественное Естество⁹⁵, будучи совершенно и всяческим образом неспособно воспринимать [в Себя] противоположности, очевидно, обладает Благом не как качеством, но имеет Его Своей сущностью⁹⁶. Поэтому любое [частичное] благо, какое только можно себе мысленно представить, содержится в Нем, или, лучше сказать, этот Ум Сам есть [всякое благо] и превышает его. С другой стороны, все, что только можно мысленно представить в Нем, есть Благо, или, точнее, Благодать и преблагая Благодать⁹⁷. Также и Жизнь есть

94 Обозначение Бога в качестве «Ума» встречается уже у церковных писателей II в., например, у Афинагора, который этим понятием обозначает, кстати сказать, сразу два первых Лица Святой Троицы («Отец-Ум» и «Сын-Ум»). См.: Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 215-217. Св. Ириней Лионский также говорит: «Ибо Отец всего... не мыслим без Ума..., но Ум есть Отец, и Отец есть Ум». Св. Ириней Лионский. Творения. М, 1996. С. 156.

95 Ср. у Дионисия Ареопагита: «Объединяющие наименования относятся ко всецелой Божественности (τῆς ὅλης θεότητός ἐστιν)... Таковы: "Предоброе" (τὸ ὑπεράγαθον — Преблагое), "Пребожественное" (τὸ ὑπερθεον), "Пресущественное" (τὸ ὑπερούσιον), "Сверхживое" (τὸ ὑπέρζωον), "Сверхмудрое" (τὸ ὑπέρσοφον)». Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 50-51.

96 Опять же можно привести сравнение с Дионисием Ареопагитом, который называет Божество «Добром по существу» или «сущностным Благом» (οὐσιώδης ἀγαθόν). К этому месту имеется и схолия: «Само Божество есть добро по существу и... все сущее причастно Добру, как творения солнцу». Там же. С. 88-89.

97 См. в «Ареопагитиках»: «В божественном единстве, то есть пресущественности, единым и общим для изначальной Троицы является пресущественное существование, пребожественная божественность, преблагая благодать (ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης)». Там же. С. 52-53. Можно отметить более глубокие святоотеческие истоки определения Божественной сущности в качестве «Благодати». Например, св. Григорий

в Нем, или, вернее, Он есть Жизнь, ибо Жизнь есть Благо, и Жизнь есть Благость в Нем. И Премудрость есть в Нем, или, скорее, Он Сам есть Премудрость, ибо Премудрость есть Благо, и Премудрость есть Благость в Нем. И Вечность, и Блаженство, и вообще всякое благо, какое только можно помыслить, есть в Нем. Ибо Благость в Нем все охватывает, все объединяет и все заключает в простоте, будучи мыслимой и называемой [так], исходя из совокупности благ. Она есть то единое и истинное Благо, какое только можно помыслить или изречь о ней. Эта Благость есть не только то, что истинно мыслят о ней думающие своим богомудрым умом и богословствующие боговдохновенным языком⁹⁸, но и то, что является неизреченным и непостижимым, превыше всех [этих наименований], не уступает единственной и сверхъестественной Простоте; [одним словом], есть единая, всеблагая и сверхблагая Благость. Ибо в соответствии только с одним этим, то есть с тем, что Творец и Владыка твари, Который есть всеблагая и сверхблагая Благость и имеет Благость как Свою сущность, обращен к тварям Своими действиями, Он познается и нарекается⁹⁹. Поэтому Он ни-

Нисский говорит: «То, что есть изначальное и в подлинном смысле Благо (τὸ πρῶτως καὶ κυρίως ἀγαθόν), природу Которого составляет Благость (οὐ ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν), то есть Само Божество, есть и называется тем, чем Оно мыслится по [Своей] природе». Grégoire de Nysse. La vie de Moïse Ed. par J. Danielou // Sources chretiennes, N 1 ter. Paris, 1968. P. 50.

98 Ср. у Дионисия Ареопагита: «Слово стремится воспеть эти божественные имена, разъясняющие Промысл. Оно ведь не обещает разъяснить самопресущественную Доброту, Сущность, Жизнь и Премудрость самопресущественной Божественности, сверхоснованные, как говорят речения, превыше всякой доброты, божественности, сущности, жизни и премудрости в тайных сферах, но только воспекает разъясненный благотворный Промысл, Благость по преимуществу и Причину всех благ, сущее, жизнь, премудрость, а также творящую сущее, творящую жизнь и дающую Премудрость Причину тех, кто причастен сущности, жизни, уму, смыслу и чувству». *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах.* С. 190-191.

99 Рассуждения св. Григория Паламы можно, вероятно, сравнить в данном случае с учением о Боговедении св. Григория Нисского, который

коим образом и совершенно не способен воспринять в Себя [ничто] противоположное, ведь никакая сущность не имеет [в себе самой какую-либо] противоположность.

35. Эта всесвятая и преблагая Благодать есть Источник [всякой] благодати. И это есть Благо и вершина [всех] благ, и Оно [никоим образом] не может быть лишено совершенной

в этом учении исходит из онтологической схемы: «сущность — потенция — энергия». Они «отличаются друг от друга, во-первых, степенью простоты. Содержание потенций полнее, чем содержание энергий, а содержание сущности полнее, чем потенций... Субстанция, мыслимая без отношения к ее потенциям, безусловна проста и неопределенна. В своих потенциях она получает уже некоторую мысленную определенность, а в энергиях эта потенция становится уже реальной». Поэтому «сущность Божия непознаваема, энергии доступны познанию, а божественные силы занимают в этом отношении средину между ними: они более постигаемы, чем сущность, и менее познаваемы, чем энергии. Сущность едина, проста, безвидна и потому выше всякого познания, но душа стремится мыслить ее в виде некоторой множественности потенций при помощи многочисленных понятий. Многообразие же понятий, в которых ум стремится исчерпать бесконечную полноту божественной сущности, соответствует и многообразие имен, которыми мы славословим Бога. Поскольку мыслимые таким образом силы имеют некоторую определенность для мысли, они уже носят в себе момент качественного ограничения, а это и делает их доступными познанию. Но, с другой стороны, находясь в бесконечной сущности, они остаются количественно неограниченными и потому не могут быть всецело объаты умом конечного существа. Они познаваемы, но лишь отчасти. Подобным образом энергии отличаются от сил. Энергия есть величина не только качественно, но и количественно определенная. Это — часть силы Божией, перешедшая в деятельное состояние в такой мере, которая необходима для совершения известного конечного дела. Тварь конечна, а потому и энергии Божии, открывающие себя в творении и промыслении, также конечны и ограничены. И дела творения, без сомнения, слишком велики для конечного человеческого ума, а потому и соответствующие энергии Божии не могут быть им вполне объаты, но еще менее способен он вместить бесконечные силы Божии. Поэтому уже сила Бога, а не только Его существо, есть как бы мрак для души». См.: *Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Ч. 2. Сергиев Посад, 1917. С. 345, 346-349. Если мыслить в рамках онтологической схемы, отмеченной И.В. Поповым у св. Григория Нисского, то Благодать Божия у Паламы соответствует, скорее всего, «силе» («потенции»).*

Благости. А поскольку пресоввершенная и всесовершенная Благость есть Ум, то что же другое могло бы происходить из Нее, как из Источника, если не Слово? Причем Оно не подобно нашему произнесенному слову, ибо это наше слово не есть [действие только] ума, но и действие тела, приводимого в движение умом. Не подобно Оно и нашему внутреннему слову, которое как бы [обладает присущим ему] расположением к образам звуков¹⁰⁰. Также нельзя сравнить Его

100 Представляется, что именно так следует переводить фразу: $\phi\theta\acute{o}\gamma\gamma\omega\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \sigma\iota\omicron\upsilon\nu\epsilon\iota\ \tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma\ \kappa\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \delta\iota\alpha\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$. В данном случае св. Григорий Палама использует известное стоическое различие «слова произнесенного» ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$) и «слова внутреннего» ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$), которое уже Филоном Александрийским проецируется из области антропологии в область онтологии и богословия. Согласно Филону, в основу всех частных явлений нашей душевной жизни полагается «одно общее абстрактно-неопределенное начало или ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Сам в себе, независимо от своих частных сил и проявлений, наш ум, по Филону, не имеет никаких определенных свойств и конкретных качеств: он не может быть назван ни духом, ни эфиром, ни бестелесною сущностью, ни границей, ни числом, ни видом, ни энтелехией, ни гармонией, ни вообще чем-либо реально существующим и качественно определенным; все, что мы можем знать и утверждать о нем, — это только одно, что он есть главный принцип ($\tau\acute{o}\ \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$ или $\acute{o}\ \eta\gamma\epsilon\mu\acute{o}\nu$) всех частных явлений духовной жизни... Чтобы выйти из абстрактной пустоты бытия в себе и стать реально действующею силою, наш дух должен открыть себя в конкретной полноте своих частных сил и единичных функций. Это самооткровение духа и его саморазвитие из абстрактного в конкретное состояние, по Филону, совершается в двоякой форме: идеальной, или субъективной, и реальной, или объективной... Первую, т. е. идеально-субъективную форму, Филон ближе обозначает как $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ — субъективный разум, идеальное слово, или внутреннюю беседу души с собою; вторую же, т. е. реально-объективную — как $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$ — внешне изреченный и открывшийся в слове разум, или произнесенное слово... Это учение о двояком откровении духа в разуме и слове лежит в основе филоновской идеи самооткровения Сущего в Логосе: аналогией с человеческим логосом определяются ... не только внутреннее существо и развитие этой идеи, но даже и ее внешняя форма и фраза». При этом «как таковой Логос, очевидно, не может быть мыслим в форме самостоятельной и отдельной от Сущего ипостаси. Он так же нераздельно связан с Сущим, как наш разум — с душою... Сущее

без Логоса — то же, что мыслящий субъект без мыслимого объекта, сознание без создаваемого предмета; наоборот, Логос без Сущего — то же, что сознание без создающего Я, мышление без мыслящего субъекта. Таким образом, Логос и Сущее имманентно объединяются в одно нераздельное божественное Я, — составляют одну живую и разумно-сознательную ипостась Божественную». См.: *Муретов М.Д.* Логос в сочинениях Филона Александрийского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1883. Ч. 31. С. 570-618. Эти идеи Филона частично и в сильно преображенном виде (мысль о Сущем и Логосе как единой Ипостаси, естественно, была неприемлемой) восприняли некоторые древнехристианские апологеты, в частности, св. Феофил Антиохийский. См.: *Сидоров А.И.* Курс патрологии. С. 239. См. также: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). *Сергиев Посад*, 1914. С. 4-5. Данная традиция прослеживается (хотя и существенным образом еще раз изменившись) затем у александрийских христианских богословов. Например, Ориген замечает, что как в человеке слово является «вестником» созерцаний ума, так и Сын-Слово есть «Вестник» Отца-Ума ($\omega\varsigma \gamma\alpha\rho \acute{o} \pi\alpha\rho' \eta\mu\acute{\iota}ν \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \tau\acute{\omega}ν \upsilon\pi\omicron \tau\omicron\upsilon \nu\omicron\upsilon \acute{o}\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon, \delta\upsilon\tau\omega\varsigma \acute{o} \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon \Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$). См.: *Origène. Commentaire sur saint Jean. T. I. Ed. par C. Blanc // Sources chrétiennes. № 120. Paris, 1966. P. 198.* В аналогичном плане высказывается и св. Афанасий: «Представляя умом Божие Слово, необходимо нам представлять и Отца Его Бога, от Которого исходя, справедливо именуется Слово Истолкователем и Ангелом Отца Своего. Это нам можно видеть и на себе самих. Когда у человека исходит слово, заключаем, что источник слова есть мысль, и вникая в оное, усматриваем означаемую словом мысль; тем паче в высших представлениях и в несравненном превосходстве усматривая силу Слова, составляем себе понятие о благом Его Отце, как говорит Сам Спаситель: *видевый Мене, виде Отца Моего* (Ин. 14, 9)». *Св. Афанасий Великий. Творения в четырех томах. Т. 1. М., 1994. С. 186.* Наконец, можно привести и рассуждение преп. Максима Исповедника: «Подобно тому, как наше слово, происходя естественным образом из ума, является вестником сокрытых движений его, так и Слово Божие по существу познало Отца, как Слово [познает] породивший [Его] Ум. И без Слова ни одна из тварей не может воспринять Отца, ибо, будучи Словом по природе, Оно открывает того Отца, Которого познало, почему и нарекает это Слово Велика Совета Ангелом (Ис. 9, 6)». *Св. Максима Исповедника. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 238.* Св. Григорий Палама, как видно из последующего, вносит существенные коррективы в данную традицию.

и с нашим мысленным словом, хотя оно и беззвучно осуществляется совершенно бестелесными движениями; однако оно нуждается в интервалах и немалых промежутках времени для того, чтобы, постепенно исходя [из ума], стать совершенным умозаключением, будучи изначально [чем-то] несовершенным. Скорее [это Слово можно] сравнить с врожденно присущим нашему уму словом, или ведением, всегда сосуществующим с умом, благодаря чему [и следует думать, что] мы были приведены в бытие Сотворившим нас по Своему образу¹⁰¹. Преимущественно же это Ведение присуще Высочайшему Уму всесовершенной и сверхсовершенной Благости, у Которой нет ничего несовершенно, ибо за исключением только того, что Ведение исходит из Нее, все [относящееся к нему] есть такая же неизменная Благость, как и Она Сама. Потому и Сын есть и называется нами Высочайшим Словом, чтобы мы познали Его как Совершенного в собственной и совершенной Ипостаси; ведь это Слово [рождено] из Отца и ни в чем не уступает Отеческой сущности, но полностью тождественно с Отцом, за исключением [только Своего бытия] по Ипостаси, которая показывает, что Слово боголепно рождается от Отца.

36. Поскольку Благость, Которая рожденно происходит из умного Источника Благости, есть Слово, и поскольку никто из обладающих умом не может помыслить слово без духа, постольку Бог Слово, [рожденный] от Бога, имеет Святой Дух, происходящий вместе с Ним от Отца¹⁰². Дух же

101 Таким образом, св. Григорий Палама расширяет отмеченную выше традиционную схему: «слово произнесенное — слово внутреннее». Из последнего выделяется еще «мысленное слово» (ἐν διανοία λόγον) и «слово, врожденно присущее нашему уму» (ἐμφύτως ἡμῖν, ... ἐναποεῖμενον τῷ νῷ λόγον), которое отождествляется с «ведением, всегда сосуществующим с умом» (τὴν ἀεὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ γνῶσιν); «мысленное слово», вероятно, можно сблизить с дискурсивным мышлением, а «слово умное» — с духовной интуицией. Только последнее, согласно святителю, и имеет определенную аналогию с Сыном как Словом Отца (Ума).

102 Говоря, что Слово (или Благость) «рожденно происходит» (или просто «рождается» — προϊούσα γεννητῶς), а Дух «сопроисходит»

нельзя уподобить тому дыханию, которое связано со словом, исходящим через наши уста, ибо это дыхание телесно и сочетается с нашим словом посредством телесных органов; нельзя уподобить Его и тому духу, который сопряжен, хотя и нетелесным образом, с нашим внутренним и мысленным словом, ибо этот дух есть некое устремление ума, простирающееся во времени [к предмету познания] вместе с нашим [внутренним] словом, а потому нуждающееся во временных промежутках и происходящее [как движение] от несовершенства к совершенству. Дух же Высочайшего Слова есть как бы некая неизреченная Любовь Родителя к Самому

(συμφοίον здесь, по-видимому, следует понимать именно в смысле «исхождения»), св. Григорий Палама кратко обозначает грани православного учения о Святой Троице, которое многообразным образом и в различных аспектах освещается в творениях святых отцов. Для сравнения можно привести, например, такое рассуждение св. Фотия: «Исхождение (ἡ πρόβος) от Отца, друг мой, у Сына и Духа богословствуется нераздельно (ἀδιαστάτως), и в то же время никакое рассуждение не принуждает Дух переходить в наименование Сына или принимать братское отношение (τὴν ἀδελφικὴν ... σχέσιν), потому что и, наоборот, нельзя говорить или мыслить, что Сын перешел в исходящий Дух или усвоил Себе Его отношение. Но это в качестве скорого дара предоставит любой из удостоившихся иметь ум Христов, разуместь и учить других, ибо из-за того, что Они по богословию происходят (προίεναι) от Одного и Того же, и Дух не присоединится к сыновству, отойдя от собственного своеобразия, и Сын не смешается со свойством Духа, покинув отличающее Его рождение. Ибо Оба от Одного, но не одинаковым образом, и в особенности происхождения Каждого не тождественны: ведь Сын произошел от Отца через рождение, а Дух — через исхождение. Посему как отношения, соответствующие происхождению Каждого, различны (ибо и рождение не есть особенность, усвояемая собственно исхождению, и исхождению не подходят отличительные черты рождения), именно так и Те, о Которых говорят как о происходящих от Отца по разным отношениям, имеют различное и звание (τὴν κλήσιν — название), и свойство в ипостасях, ограниченных для нас своеобразием отношений». *Святитель Фотий Константинопольский. Амфилохии. Перевод Д.Е. Афиногенова // Альфа и Омега. № 1 (15). 1998. С. 86. Текст: Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. V. IV. Leipzig, 1986. P. 105.*

неизреченно рожденному Слову¹⁰³. Этой же Любовью поль-

103 В данном случае св. Григорий Палама обозначает Святой Дух как *ἔρως*. В другом его сочинении также встречается обозначение Святого Духа в качестве «общения и любви» (*κοινωνίαν καὶ ἀγάπην*) Отца и Сына (со ссылкой на «некоторых», придерживающихся подобного мнения). См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Α'. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988. Σ. 164. Определенную, хотя и достаточно отдаленную параллель этой мысли святителя представляет рассуждение Дидима Слепца, который видит в любви одно из субстанциальных свойств Бога и замечает: «Апостол свидетельствует, что эта любовь есть плод Духа Святого, как и радость и мир, даруемые Отцом и Сыном, — говоря: плод же духовный есть любви, радость, мир (Гал. 5, 22), каковая любовь излилась в сердца верующих Духом Святым, как говорит Апостол: любви Божия излился в сердца наша Духом Святым (Рим. 5, 5)». См. латинский перевод: Блаж. Иероним Стридонский. Творения. Ч. 5. Киев, 1910. С. 398. Более близкую параллель представляет триадология блаж. Августина, зиждящаяся в данном плане на антропологических аналогиях. Согласно ему, «в любви наиболее ярко раскрывается природа нашего триединого сознания, отражающего в себе образ Божественной Троицы; здесь раскрывается сущность нашего духа, сближающая его с внутренней имманентной жизнью Триипостасного Божества. В любви человеческого духа выявляется сама его природа, как всегда присущая ему способность самосознания, которая основывается на объективировании душою человека своего содержания в качестве продукта его деятельности. И потому в любви констатируется Августин, как результат объективации душою ее содержания, три основных момента, соответствующих трем Лицам Божества. В любви Августина различает: того, кто любит (субъект любви); то, что любит (объект любви); и саму любовь (чувство или процесс любви). Такой характер и значение любви в природе человеческого духа должны определяться, по мысли Августина, тем, что тайна христианской Троичности есть в сущности тайна Божественной Любви». Применяя антропологическую точку зрения (которая сама, следует отметить, является «теологичной» или «теоцентричной») к «церковному учению о Божественных Лицах Св. Троицы и Их взаимоотношениях, в Абсолютном Субъекте Божественного самосознания и любви или реальном объекте человеческого познания, отражающемся в нашей познавательной способности, блаж. Августин предполагает Первую Ипостась Св. Троицы — Отца, рождающего из Себя Сына и изводящего Св. Духа. В абсолютном Объекте Божественного сознания и любви (Слове Божиим) или в самом акте человеческого познания, более или менее согласно с общецерковной концепцией

зуется и Сам Возлюбленный Сын, и Слово Отца, имея Ее по отношению к Родителю, как происшедшую вместе с Ним от Отца и в Нем Самом соединенно почивающую¹⁰⁴.

евангельского Логоса, видит Августин Второе Лице Св. Троицы — Сына Божия, предвечно рождающегося из существа Бога Отца. Третий же аналогический момент его тринитарной формулы — воля или любовь, в которой первые два объединяются друг с другом, и в которой выражается самая сущность тринитарного процесса, сближается блаж. Августином с Духом Св., как Третьею Ипостасью Божественной Троицы. «Principaliter», т.е. первоначально или преимущественно исходя от Отца, Дух Св., с точки зрения рационально-психологической тринитарной конструкции нашего западного епископа-философа, должен исходить вместе с тем и от Сына, основанием чему служит субстанциальное единство Сына с Отцом, вневременный характер тринитарного процесса, исключаящий всякую хронологическую последовательность моментов и, наконец, посредническое положение в этом процессе Духа Св., как взаимной связи и любви Отца и Сына». Таким образом, «с церковно-догматической точки зрения недостаток ... тринитарной аналогии блаж. Августина “из внутреннего человека” состоит в том, что она при последовательном, без всяких ограничений и оговорок, применении ее к богословским целям может склонять нашу мысль к Filioque». См.: *Верещацкий П.И.* Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Ч. I. Казань, 1918. С. 188-197. Но вряд ли следует предполагать, что св. Григорий Палама был знаком с данной концепцией блаж. Августина посредством каких-либо вторичных источников. Во всяком случае, структура триадологии святителя Григория коренным образом отличается от тринитарного учения Августина и само отождествление Духа с Любовью в общей массе его творений не имеет принципиального значения, впрочем так же, как и «триадологическая модель» в его антропологии. См.: *Lison J.* L'Esprit comme amour selon Grégoire Palamas: Une influence augustinienne? // *Studia Patristica*. V. 31. 1997. P. 325-331.

104 Место достаточно трудное для понимания и перевода. По поводу его один исследователь замечает, что у Паламы здесь отсутствует четкое различие между сферой Божественного Естества как такового и сферой ипостасного бытия Лиц Святой Троицы. См.: *Coffey D.* The Palamite Doctrine of God: A New Perspective // *St Vladimir's Theological Quarterly*. V. 32. 1988. P. 351. Однако в противоположность этому замечанию можно предположить, что св. Григорий, говоря о Духе-Любви как «соединенно (сращенно, соприсродно) почивающем» в Сыне-Слове (συμφύως ἐν αὐτῷ ἀναπαυόμενον), как бы намекает на ту

От этого Слова, общающегося с нами посредством [Своей] плоти, мы научены относительно имени Духа, отличающегося по [ипостасному] существованию от Отца, а также относительно того, что Он — не только Дух Отца, но и Дух Сына¹⁰⁵. Ибо Он говорит: *Дух истины, Который от Отца*

тонкую и почти неуловимую границу, отделяющую «природное» и «ипостасное» во Святой Троице. Эта граница с трудом улавливается современным «рационализирующим» мышлением, которое, при всей его изощренности и диалектической изысканности, является довольно грубым, примитивным и приземленным. Отцы же Церкви своей благодатно-духовной интуицией чувствовали все тончайшие изгибы данной границы, отнюдь не вступая при этом в противоречие с логикой, но с логикой *облагодатствованной*. Так, например, св. Кирилл Александрийский «выражается о Св. Духе, что Он есть собственный Сын, Который есть Бог, и что поэтому так же принадлежит Сыну естественно (φυσικῶς), как Отцу принадлежит по естеству (κατὰ φύσιν), что Он Ему прирожден (ἐμπλεκτικός), существенно с Ним соединен (οὐσιωδῶς ἡνωμένον) и естественно в Нем пребывает (υἱάρχων ἐν αὐτῷ φυσικῶς), пребывает как некоторая Его естественная сила (ἐνέργεια φυσική), наподобие того, как в душе человеческой существует ум. Но ясно, что этим он хочет сказать не что иное, как только то, что Дух не есть чуждое Сыну или вне Сына находящееся существо, а что Он, напротив, будучи единосущен Ему, составляет с Ним такое же внутреннее и нераздельное единство, как с Отцом». *Епископ Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 2. Киев, 1892. С. 506-507. Для сравнения можно привести еще и высказывание о Святом Духе св. Иоанна Дамаскина: «Понимаем Его как Силу самостоятельную, Которая Сама по Себе созерцается в особенной Ипостаси, и исходящую от Отца, и почивающую в Слове, и являющуюся выразительницей Его, и как Таковую, Которая не может быть отделена от Бога, в Котором Она есть, и от Слова, Которому Она сопутствует, и как Таковую, Которая не изливается так, чтобы перестала существовать, но как Силу, по подобию со Словом существующую ипостасно, живую, обладающую... могуществом, которое сопутствует желанию, не имеющую ни начала, ни конца. Ибо никогда у Отца не недоставало Слова, ни у Слова — Духа». Точное изложение православной веры. С. 12-13.

105 См. на сей счет рассуждение В.Н. Лосского: «Если имя "Дух Святой" ... скорее выражает Его божественную икономию, то это потому, что Третья Ипостась по преимуществу есть Ипостась проявления, то Лицо, в Котором мы познаем Бога-Троицу. Оно сокрыто от нас

исходит (Ин. 15, 26)¹⁰⁶, чтобы мы познали не только Слово, но и Дух, Который от Отца, не рожденный, но исходящий: Он есть и Дух Сына, имеющего Его от Отца в качестве Духа Истины, Премудрости и Слова. Ибо Истина и Премудрость есть Слово, соответствующее Родителю и сорадующееся с Отцом, согласно сказанному Им через Соломона: «Я был и сорадовался с Ним»¹⁰⁷. Он не сказал «радовался», но имен-

преизбыточествующим проявлением Самого Божества. Это и есть личный “кеносис” Духа Святого в проявлении Его Домостроительства, отчего и трудно нам воспринять образ Его ипостасного бытия. Тот же аспект, аспект природного проявления, приложимый Сыну в имени “Логос”, придает Ему и все Его значение “Логоса”. Логос “ест: краткое провозглашение природы Отца”, — говорит св. Григорий Богослов. Когда св. Василий Великий говорит нам о Сыне, “являющем в Себе всего Отца в блистании всей Своей славы”, он тоже имеет в виду проявляющийся энергийный аспект Пресвятой Троицы. Также все святоотеческие тексты, в которых Сын назван “Образом Отца”, а Дух — “Образом Сына”, относятся к проявлению через энергию общего содержания Трех, ибо Сын — не Отец, но Он то, что есть Отец; Дух Святой — не Сын, но Он то, что есть Сын. В аспекте Божественного проявления Ипостаси являются не образами личностного различения, а образами общей природы: Отец открывает Свою природу через Сына, Божественность Сына проявляется в Духе Святом. Поэтому в этом аспекте Божественного проявления можно установить порядок Лиц, ту “*taxis*”, которую, строго говоря, не следует прилагать к Троичному бытию Самому в Себе, несмотря на “единоначалие” и “причинность” Отца, которые не придают Ему какого-либо первенства над другими Ипостасями, ибо Он — Лицо лишь постольку, поскольку Лица — Сын и Дух». Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 90-91.

106 Св. Кирилл Александрийский, ссылаясь на это место Евангелия, замечает, что признание «Духа Отца» одновременно и «Духом Сына» является тем таинством, в которое введет (μυσταγωγῆσει) нас непосредственно Сам Сын. Будучи Духом от сущности Отца и Слова, этот Дух как бы сосредотачивает в Себе все, что свойственно Божеству по природе (πᾶν ὅπερ ἐστὶ τῆς θεότητος ἰδίον κατὰ φύσιν ἐπάγεται); имея это Божество, словно Источник, изливает [благодать] от Отца через Сына, освящая [ею] тварь. Далее св. Кирилл говорит, что мы познаем Бога Отца «через Сына в Духе», ссылаясь на Ин. 10, 27-28 и 15, 26. См.: *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*. T. III. Ed. par G. M. de Durand // *Sources chrétiennes*. № 246. Paris, 1978. P. 28-30, 188.

107 Очень свободная цитата из Притч. 8, 30 (церковнославянский

но «сорадовался», потому что предвечная Радость Отца и Сына есть Святой Дух как общий Обоим согласно речению [Священного Писания]¹⁰⁸. Поэтому-то Святой Дух Обоими и посылается к [людям] достойным, имея бытие от одного только Отца и от Него одного исходя по бытию.

37. Образ этой Высочайшей Любви имеет и наш ум, сотворенный по образу Божию, [питая ее] к ведению, от Него и в Нем постоянно пребывающему; и эта любовь — от Него и в Нем, происходя от Него вместе с внутреннейшим Словом. И это неутолимое стремление людей к познанию служит ясным свидетельством [такой любви] даже для тех, кто не в состоянии постигнуть сокровеннейших глубин самих себя¹⁰⁹. Но в том Первообразе, в той всесовершенной и

перевод: «Аз бех, о нейже радовашеся»; синодальный: «Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день»). См. толкование: «Если для полноты блаженства нужно его разделять с кем-нибудь, то у Бога и до сотворения мира было с кем разделять его. Он един, но никогда не был одинок. Ибо Бог Отец вечно имел едиnorodного и единосущного Сына, от вечности имел исшедшего от Него Св. Духа. От вечности жизнь Божества состояла в общении трех Лиц Божественных, и это общение было неиссякаемым источником блаженства для Них. Этим удовлетворительно объясняются слова Божественной Ипостасной Премудрости: *Аз бех, о нейже радовашеся* Господь, т.е. Я от века была предметом Его радости, на Мне от века почивали Его благоволение и любовь, Он возлюбил Меня прежде сложения мира (Ин. 17, 24). Равно и Я сама, продолжает Премудрость, *на всяк день веселяхся пред лицом Его на всяко время*, т.е. как для Самого Бога Отца Я была радостью и весельем, так и Я непрерывно радовалась, наслаждаясь преискренним общением с Ним». Нечаев В. Толкование на паремии из Книги Притчей и из Книги Премудрости Соломоновой. М., 1886. С. 110.

108 Выражение *κατὰ τὴν κοινήν* можно перевести и как «[общий] Обоим по тесному сношению» (примерно так и переводит Р. Сенкевич: *is common to them by mutual intimacy*).

109 Ср. учение св. Григория Нисского, для которого одну из коренных черт образа Божия в человеке составляет «влечение к благу, любовь к нему, или, применяясь к современному словоупотреблению, — то, что составляет этическую сторону духовной природы человека. Эта сторона нашей духовной природы имеет даже главенствующее значение в определении образа Божия, так как все другие блага лишь

постольку имеют значение, поскольку они имеют этический характер и содействуют религиозно-этическим целям развития человеческой природы. Все в природе человеческой устроено так, чтобы содействовать стремлению человека к благу, к усовершенствованию его природы сообразно требованиям высшего блага и к уготовлению тесного взаимного общения с высочайшим Благим — Богом: для этого дан ему ум, образ ума Божественного, и свободная воля, долженствующая вести человека к указанной ему Творцом и в само наше естество внедренной цели нашего существования. В этом смысле религиозно-этическая сторона нашей природы составляет самую существенную часть отпечатленного в нас Божия образа, и Григорий Нисский всюду необходимо это предполагает и утверждает, говоря, что «с самою сущностью и природою человека соединено» неизгладимое стремление нашего духа к добру и нравственному совершенству, и что «с самим естеством» нашим «сопряжено» подобное же стремление к внутреннему духовному общению с «умопостигаемым и блаженным Образом, которого человек есть подобие». «Признавая все наши добродетели, не исключая и стремления нашего ума к истине, — хотя и слабыми, но все же подобиями всесовершенной добродетели Божественной, св. Григорий, в частности, учит, что любовь, обнимающая и выражающая надлежащие наши отношения к другим существам, составляет коренную черту образа Божия в нас». *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1886. С. 113-114. Для св. Григория Паламы (впрочем, как и для Нисского святителя) эта любовь (в данном случае — «эрос») выражает не просто «надлежащие наши отношения к другим существам», но в первую очередь и главным образом — к Высочайшему Существу, и в таком качестве она есть любовь к Боговедению или «неутолимое стремление людей к познанию» (ἡ πρὸς εἰδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις). Любовь и «гносис», таким образом, представляются неотделимыми друг от друга. При этом следует учитывать тот факт, что и в библейском мироощущении и языке слово «познать» означает восприятие в себя другого объекта, другого естества, которое до этого было совершенно обособленно, как бы находилось вне познающего субъекта» (см., например, познание Евы Адамом в Быт. 4, 1). И когда Господь говорит о знании истинного Бога (Ин. 17, 3), Он «имеет в виду некое органическое единение человека — образа Божия — со своим Первообразом». Поэтому и «на языке Церкви богопознание означает отнюдь не теоретическое богословствование, а именно органическое единение с Богом в лице Христа-Богочеловека». См.: *Протоиерей Николай Иванов.* И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования Книги Бытия (гл. 1-5).

сверхсовершенной Благости, в Которой нет ничего несовершенного, за исключением того, что происходит из Нее¹¹⁰, Божественная Любовь есть полностью Сама Благость. Поэтому Любовь сия есть Святой Дух и *другой Утешитель* (Ин. 14, 16)¹¹¹, и так нами называется, поскольку Он сопутствует Слову, дабы мы познали, что [Святой Дух], будучи совершенным в совершенной и собственной Ипостаси, ни в чем не уступает сущности Отца, но неизменно тождествен [по природе] Сыну и Отцу, [отличаясь от Них] по Ипостаси и представляя нам [Свое] боголепное исхождение от Отца. Поэтому мы почитаем единого Бога, истинного и совершенного, в трех истинных и совершенных Ипостасях, — Бога, разумеется, не тройного, а простого¹¹². Ибо и Благость

Клин, 1997. С. 181.

110 Св. Григорий Палама, несомненно, подразумевает, что совершенство всякого тварного бытия не может идти в какое-либо сравнение с Божественным Совершенством.

111 По толкованию св. Иоанна Златоуста, «сказав: *иного*, указывает на различие Его (Святого Духа. — А.С.) ипостаси; а сказав: *Утешителя*, — на единство существа». Св. *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Кн. 2. М., 1993. С. 497.

112 Эта фраза (οὐ τριπλοῦν, ἀλλ' ἁπλοῦν) предполагает сохранение Божественного единства по сущности и отрицание «трех богов» в христианском учении о Святой Троице. Аналогичного рода высказывания часто встречаются в святоотеческих текстах. Например, св. Софроний Иерусалимский в своем «Соборном послании» говорит: «Мы веруем в Троицу в Единице и прославляем Единицу в Троице: в Троицу, потому что три Ипостаси, а в Единицу по единичности Божества. Святая Троица исчисляется по личным Ипостасям, а Всесвятая Единица не знает никакого исчисления. И Она делится неразделимо, и неслитное допускает соединение. Разделяясь по исчислимым Ипостасям и исчисляясь по личным особенностям, Она соединяется с тем же существом и естеством и не допускает полного разделения. Едина есть и несоставная Единица и не допускает никакого исчисления по отношению к сущности. Мы, не видя, веруем во единого Бога, потому что ясно проповедуем одно Божество, хотя Оно и познается в троичности Лиц. И мы возвещаем об едином Господе, потому что верно знаем, что одно Господство, хотя Оно и познается в трех Ипостасях. Так как Бог, как Бог, есть един и Божество едино, то Он не делится и

не является тройной и нет трех благостей, но Превысшая Благость есть Святая Троица, почитаемая и поклоняемая; Она из Самой Себя и в Саму Себя неизлиятно изливается, боголепно пребывая в Самой Себе прежде [всех] век. Будучи неограниченной, Она только Самой Собою и ограничивается, [но Сама] все ограничивает, сверх всего простирается и не позволяет ничему из сущего быть вне Ее.

38. Умное и разумное естество Ангелов [также] обладает и умом, и словом, происходящим из ума, и любовью ума к слову; любовь эта [опять же происходит] из ума, всегда соприсутствует с умом и словом и может быть названа «духом», поскольку по природе сопутствует слову. Однако дух сей не является животворящим, ибо ангельское естество не получило от Бога тела, соединенного с ним и [взятого] от земли так, чтобы иметь животворящую и содержащую [это тело] силу¹¹³. Наоборот, умное и разумное естество души, не распадается на трех богов и не переходит в три божества». Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 143.

113 Согласно владыке Сильвестру, «по мысли Откровения, Ангелы в противоположность душам человеческим, органически связанным с телами, суть чистые или бесплотные духи, т.е. такого рода духи, которые не имеют телесности человеческой ни в этом ее грубом виде, в каком она находится в нынешних земных человеческих телах, ни в том даже одухотворенном и прославленном ее виде, какой она получит по воскресении этих тел. Но, спрашивается, какого рода эта чистая духовность, или бестелесность, Ангелов, относительная ли она только или безотносительная, иначе говоря, бестелесны ли они только сравнительно с людьми или же в таком смысле, в каком признается бестелесным Сам Дух бесконечный? На этот вопрос не находим мы в Писании прямого ответа, но нужно сказать, что оно нисколько не мешает пониманию бестелесности Ангелов в смысле ограничительном и даже, по-видимому, к нему наклоняет ... Потому-то и древние отцы и учителя, а также писатели церковные, хотя в частностях расходились между собою в рассуждении о духовности Ангелов, но почти все объединялись в той общей мысли, что Ангелы суть существа относительно чисто-духовные и бесплотные. Так, прежде всего мы встречаемся с целым рядом такого рода христианских учителей и писателей, которые, находясь под влиянием той мысли, что все поставленное в границы бытия не должно быть совершенно чуждо вещественности, прямо и

поскольку оно было сотворено вместе с земным телом, получило от Бога и животворящий дух, благодаря которому оно сохраняет и животворит соединенное с ним тело. Этим убеждаются люди разумные относительно того, что человеческий дух, животворящий тело, есть умная любовь¹¹⁴; он

решительно утверждали телесность Ангелов. Таковы были — *Иустин, Татиан, Афинагор, Тертуллиан, Ориген, Феогност, Мефодий, Василий Великий и Амаросий*. Но все они телесность Ангелов понимали в высшем и особеннейшем смысле, почему если приписывали им тела, то тела самые тонкие, — огневидные и эфирные, не имеющие ничего общего с видимыми чувственными телами, или же разумели под ними только особого рода форму бытия, или пространственную ограниченность. С другой стороны, мы встречаемся далее с таким же рядом других отцов и учителей, которые, по-видимому, совершенно безусловно признают бестелесность Ангелов. Таковы: *Афанасий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Златоуст, Епифаний, Кирилл Александрийский, Феодорит, Иероним, Григорий Великий, Иоанн Дамаскин* и другие. Но, сравнивая Ангелов с Богом, и они находят нужным допустить в их природе своего рода грубость и вещественность». *Епископ Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 3. Киев, 1898. С. 154-157.

114 Обозначая человеческий дух как «умную любовь» (νοερός ἔρως), св. Григорий Палама, во-первых, следует отождествлению «эроса» и «агапе», уже вполне устоявшемуся до него в святоотеческой традиции, а во-вторых, предполагает своего рода иерархию такого «эроса-агапе»: Божественный «Эрос» — «эрос» ангельский — «духовный эрос» в человеке. Для сравнения можно привести одно рассуждение схолиаста «Ареопагитик» (Иоанна Скифопольского или преп. Максима Исповедника?): «Пойми, как великий Иерофей любомудрствует о достохвальном эросе (περὶ τοῦ ἐπαίνετοῦ ἔρωτος) наилучшим образом, первым делом называя Эрос Божественный, поскольку запредельной и беспредельной Первопричиной небесного эроса является Бог. Ибо если, как сказано выше, эрос — это и есть любовь (ὁ ἔρως αὐτός ἐστιν ἡ ἀγάπη), поскольку написано *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8), то ясно, что Бог — это всех объединяющий Эрос, или Любовь. От Него Она переходит к Ангелам, почему он назвал Ее и ангельской, — у них в особенности обнаруживается божественная любовь к единству, ибо никакой несогласованности и причины для распрей у них нет. Затем, после ангельской, он называет умственный эрос (νοερόν φησιν ἔρωτα), т.е. любовь принадлежащих Церкви богомудрых мужей, обращаясь к каковым Павел говорит: “Да говорится одно и то же” и так далее (Флп.

— из ума и слова, в уме и слове есть и в себе содержит ум и слово. Благодаря ему душа обладает естественным образом столь возделенной связью с собственным телом, что никогда не желает покидать его и вообще [стремится] не покидать его, если только какая-либо серьезная болезнь не принудит ее к этому.

39. [Следовательно], только одно умное и разумное естество души обладает и умом, и словом, и животворящим духом; только оно одно, более чем нетелесные Ангелы, было создано Богом по образу Его. И это обладание образом неизменно, хотя естество сие может не осознавать своего достоинства, мысля и живя недостойно Создавшего его по Своему образу¹¹⁵. Так и после прародительского пре-

2, 2), — и Господь: “Да будете едино, как Мы едины” (Ин. 17, 11). Это относится к истинным христианам, впрочем, также и к прочим людям, у которых есть закон дружества. Словесные же души он назвал разумными (νοεράς — умными), потому что они происходят от Божиего Ума. А душевным (ψυχικόν) он назвал эрос бессловесных, дружество, основанное на чувствах (τὴν αἰσθητικὴν φιλίαν — “чувственную дружбу”), т.е. — без участия ума (ἄνουν). По причине ведь этой любовной силы и птицы, как-то: лебеди, гуси, журавли, вороны и им подобные летают стаями; и по земле ходят также, *стадами* олени, быки и подобные им; и, равным образом, плавают *вместе* тунцы, кефали и ведущие схожий с ними образ жизни. Да и существа нестадные *тоже* подвижны к спариванию со сходными. Физическим (φυσικόν) же он назвал эрос бездушных и бесчувственных существ, соответствующий их естественной склонности. И они устремляются к Богу своим жизненным, т.е. естественным движением». Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 131.

115 Ср. рассуждение свт. Игнатия (Брянчанинова) о грехопадении человека: «Образ и подобие Божии в человеке, по падении его, изменились. Подобие, состоявшее в совершенном отчуждении зла из качеств человека, познанием зла и сообщением его этим качествам, уничтожилось; при уничтожении подобия образ исказился, соделался непотребным, но не уничтожился совершенно. “Да вымы убо, — говорит святой Димитрий Ростовский, — яко образ Божий есть и в невернаго человека душе, подобие же токмо в христианине добродетельном: и егда согрешает смертне христианин, тогда подобия токмо лишается Божия, а не образа: и аще и в муку вечную осудится, образ Божий тойжде в нем во веки, подобие же уже быти не может”. И Церковь воспевае: “Образ

ступления в рай, [происшедшего вследствие вкушения] от древа, когда до телесной смерти мы подверглись смерти душевной, которая есть отделение от Бога¹¹⁶, мы, отвергнув

есмы неизреченныя твоя славы, аще и язвы ношу согрешений, но еже к подобию возведи древню доброту возобразитися" (последование панихиды. — А.С.). *Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке // Богословские труды. Сб. 29. 1989. С. 309.*

116 Схожие мысли часто встречаются у отцов Церкви. Например, согласно учению св. Григория Богослова, лишившись райской жизни, человек потерял самые высшие и драгоценные блага: «бессмертие и ближайшее общение с Богом». И «прежде всего в падшем человеке поврежден или искажен был образ Божий, так как св. Григорий образ Божий поставляет в уме или духе человека. Вместе с умом или духом первородный грех произвел порчу и в теле человека». См.: *Виноградов Н. Догматическое учение святого Григория Богослова. С. 384-385.* Сам св. Григорий Палама неоднократно развивает аналогичные мысли. Так, в одной из своих гомилий он, объясняя Быт. 2, 16-17, замечает, что Бог не говорит здесь людям в форме повеления, ибо «смерти же Он не велел быть, но предсказал, что она будет на основании преступления, говоря: "Да не снете от древа; в оньже аще день снете, умрете", дабы, сохраняя совет и бежа от преступления, мы не подверглись смерти. А то, что Он сказал тогда не о смерти тела, а о смерти души, видится на том основании, что они телесно не умерли в тот день, когда вкусили от запрещенного древа. Но в чем выражается смерть души? — В оставлении Божиим. Потому что как тогда, когда налицо свет, невозможно, чтобы в том же самом месте была и тьма, но когда свет покинет место, настает мрак, имеющий свое бытие не от света, но от тени, бывающей тогда, когда свету прегражден доступ; так и тогда, когда Бог, сущий Сама Жизнь и жизнь всех живущих и особенно живущих духовной жизнью, присутствует в наших душах, невозможно, чтобы и смерть там была. Когда же Бог оставит ее, приближается к ней смерть, имеющая свое бытие не от Бога, но по причине оставления души Богом, а причина сему — грех. Видите, что смерть не от Бога, но от греха? ... Потому что, оставив живительный Свет и по причине преступления оставив Бога и сознательно отступив от Жизни, мы приняли смертоносный совет сатаны и этим сами в себе поселили его, сущего *мертвого* духа; как уже прежде оставившего Бога и самого ставшего виновником для нас умерщвления и смерти, пока, говорю, смерти души, которая, когда отделится от Бога, как говорит Павел, "живая умерла". И даже жизнь ее (в таком состоянии) хуже смерти. Потому что она — инертна на всякое доброе дело, энергична же бывает на всякое зло, сама на себя сплетая

[житие] по божественному подобию, не лишились [жизни] по образу. Поэтому если душа возненавидит [свою] связь с худшим и прилепится любовью к Лучшему, подчиняясь Ему делами и способами [осуществления] добродетели, то она просвещается этим Лучшим и облагораживается Им, улучшаясь и убеждаясь Его советами и увещаниями, благодаря которым она получает подлинно вечную жизнь. Через эту жизнь она делает бессмертным и соединенное с ней тело, которое в [определенное] время обретет обещанное воскресение и станет причастным вечной славе¹¹⁷. Однако

козни и самоубийственным злом непрестанно толкая себя на худшее». *Св. Григорий Палама. Беседы в трех томах. Т. 2. С. 58-59.*

117 В данном случае св. Григорий Палама предполагает блаженную участь праведников в будущей жизни, которую прикровенно, но достаточно определенно описывают многие древнецерковные писатели и отцы Церкви. Например, согласно учению св. Григория Двоеслова (Великого), «до всеобщего воскресения праведные наслаждаются исключительно духовным блаженством — *sola animarum beatitudine*, — *sola adhuc mentis beatitudine perfruuntur*, и только после всеобщего воскресения получают вместе с духовным и телесное блаженство, хотя и теперь они находятся там же (*sinus patriae coelestis*), где будут после всеобщего воскресения. Духовное блаженство праведных состоит в ближайшем непосредственном общении между собою и миром высших духов — с Ангелами, в созерцании славы Божией, в высшем ведении: какой язык может выразить или какой ум постигнуть несказанные радости вышнего Отечества: быть среди сонмов ангельских, предстоять вместе с блаженнейшими душами славе Создателя, взирать прямо на лице Бога, видеть свет неописанный, решительно не бояться смерти, пользоваться даром постоянной невредимости...». «Там на пажитях вечно зеленеющего рая обрадованы довольством вечности те, которые уже освободились от цепей похотливой временности. Там хоры Ангелов, поющих песнь Богу; там общение вышних граждан. Там радостное торжество возвращающихся с печального труда сего странствования. Там провидевшие сонмы пророков; там предназначенное в судии число Ангелов; там победоносное воинство бесчисленных мучеников, — тем более там их, радующихся, чем жесточе здесь были мучимы; там постоянство исповедников, утешенное получением своей награды; там верные мужи, в которых удовольствие века не могло истощить силы их мужества; там св. жены, которые с веком сим победили и пол; там отроки, которые здесь своими нравами превысили свои лета; там

если душа не отвергнет [свою] связь с худшим и не откажется от подчинения ему, которым она бесчестит и предаёт позору образ Божий, то она отчуждается и удаляется от подлинного блаженства Божия и истинной жизни, поскольку, как сама прежде оставившая Лучшее, справедливо бывает покинута Им¹¹⁸.

40. Троическое естество, следующее за высочайшей Троицей, более всех других [тварных существ] созданное по Ее образу, а именно — умное, разумное и духовное естество, то есть человеческая душа, должно сохранять свой чин и быть ниже одного только Бога¹¹⁹; она должна лишь Ему

старцы, которых здесь хотя лета и сделали слабыми, однако же не оставила добродетельная деятельность». Пономарев А. Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении // Странник. 1886. № 3. С. 440-442.

118 Ср. учение св. Григория Нисского на сей счет: «Те, которые лишь в чувственности и плотских страстях полагали все благо жизни, теперь, по отрешении от тела, естественно лишаются уже возможности удовлетворять своим порочным стремлениям. А так как других, чисто духовных и разумных влечений в земной жизни они не развили, то, находясь теперь в такой области бытия, где благо и счастье состоят только в умственном познании и созерцании Сущего, они естественно не имеют участия и в блаженстве. Эта невозможность удовлетворения чувственных страстей и это лишение истинных благ, доступных только людям, ранее приготовившим себя к тому, и делаются для людей чувственно-настроенных тем пламенем, палящим душу, для избавления от которого приточный богач просит у Лазаря хотя капли из моря благ, окружающих праведников». Мартынов А. Эсхатология св. Григория Нисского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1883. Ч. 32. С. 113-144.

119 Высказывая эту мысль, св. Григорий Палама находится в общем русле святоотеческого учения о душе. Ибо «отцы Церкви единогласно утверждали, что душа человеческая “занимает высшую степень бытия” и “возвышается над всеми существами растущими и живущими”, как “прекраснейший и любимейший преимущественно пред всеми творениями образ Божий”, что “она есть превосходное Божие дело”, “творение умное, величественное и дивное, лучшее подобие и образ Божий”, “имеющее беспримерно близкое родство с Богом”, как Его “образ и дыхание”, как “частица божественного и струя невидимого

одному подчиняться, быть подвластной и послушной, на Него одного взирать, украшать себя постоянным памятованием о Нем, созерцанием Его и горячей и пламенной любовью к Нему. Тем самым она чудесным образом привлекает

Божества», как существо, «имеющее в известных состояниях сходство с Богом, хотя и не Божеской природы». В таком близком сродстве духовной природы человека с Богом отцы Церкви полагали ее превосходство и красоту, ее ценность и значение, называя ее существом, «дражайшим всего мира», «беспримерным и неописанным по красоте» своей, «наделенным всеми совершенствами, свойственными духу». В невестственности души человеческой и благолепии ее духовного существа св. Иоанн Златоуст полагает причину особенной ее красоты. «Между телами те, которые легче и тоньше и уклонились на путь, ведущий к бестелесному, душа несравненно лучше и превосходнее других. Небо прекраснее земли, огонь — воды, звезды — камней; а радуге мы дивимся более, нежели фиалке, розам и всем цветам земным. И между тем, если бы возможно было видеть красоту души очами телесными, ты посмеялся бы над всеми примерами тел, — так слабо они представляют нам благолепие души». Вместе с тем отцы Церкви подчеркивали постоянно субстанциальное отличие души от Бога, ибо она «не может обладать свойствами Божества в безусловном значении, а должна быть лишь Его отражением. Взаимное отношение образа и первообраза не допускает полного тождества предметов, но, указывая на родственную связь, предполагает в то же время и существенное между ними различие». См.: *Давыденко В.* Святоотеческое учение о нематериальности или духовности человеческой души // *Вера и Разум.* 1905. № 13. С. 15-16, 2. Однако св. Григорий Палама, находясь в указанном русле святоотеческого учения о душе, особенно подчеркивает в данном случае ее «троическое естество» (τριαδική φύσις) как образа Святой Троицы. В одной из своих гомилий он говорит, что в сотворении человека обнаруживается тайна (тайнство) Святой Троицы, Поэтому он является единственным «тайнником и поклонником» (μυστήρ καὶ προσκυνητής) Ее на земле, ибо чувственные и бессловесные твари обладают только «жизненным духом», но лишены ума и разума (слова); Ангелы же и Архангелы, хотя и обладают умом и разумом, будучи умными и разумными существами, не имеют «животворящего духа» в себе, а поэтому не обладают и телом, оживотворяемым этим духом. Следовательно, лишь один человек несет на себе образ Триипостасного Естества. См.: *Святитель Григорий Палама.* Беседы. Т. 3. М., 1994. С. 201. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11 // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 79. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1986. Σ. 512.

Его к себе, или лучше сказать, может привлечь иногда таинственное и неизреченное сияние того Естества [Божия]. Тогда-то она и обладает подлинно образом и подобием Божиими, которые через это [сияние] осуществляют [в полноте свою] приятность, мудрость и божественность¹²⁰. Присутствует ли [это сияние] явно или приближается неявно, душа через него научается в нынешнем [веке] все сильнее и сильнее любить Бога паче самой себя, ближнего — как саму себя, а отсюда — знать и соблюдать свое достоинство и чин, а также истинно любить саму себя¹²¹. Ибо тот, кто любит неправедность, ненавидит свою душу, разрушает и приводит в негодность то, что по образу Божию, уподобляясь тем одержимым безумием [людям], которые безжалос-

120 Данное «сияние» (ἀγλν) тождественно благодати в соответствии с мыслью, что «несозданный Свет и его видение являются не столько следствием действия на нас благодати Божией, сколько обнаружением этой благодати. И этот тождественный с благодатью несозданный Свет имеет ... у св. Григория Паламы много видов своего обнаружения — от чисто внутреннего озарения, таинственно испытываемого сердцем, до как бы вне нас находящегося сияния, отчасти подобного по своим действиям свету земному, но одновременно внутренне просветляющего созерцающего его. Можно даже думать, что в высших духовных состояниях благодать Божия, оставаясь все так же невидимой и «сверхумной», одновременно обнаруживается как неизреченный «сверхчувственный» Свет, непостижимо созерцаемый в себе или вовне удостоившимися такого состояния». *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды 1952-1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 195-196.

121 Эта истинная любовь души к самой себе (ἐαυτὴν ὡς ἀληθῶς ἀγαπᾶν) полностью совпадает, как можно понять из контекста, с любовью к образу Божию в себе. Ср. рассуждение свт. Феодипта: «Когда Бог Слово создал человеческий ум в качестве разумного, он сочетал с ним и силу любви (τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν) для того, чтобы естественный разум (ὁ τῆς φύσεως λόγος), пользуясь содействием этого влечения (τῷ ποτῶ) души, свершал благие деяния, а также для того, чтобы добродетели, налагаемые на душу, словно краски на икону, точно воспроизводили (τὴν ἀκριβῆ μίμησιν) Божие подобие, сберегая тем самым то, что по образу и подобию». *Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses. A Critical Edition, Translation and Study by R. Sinkewicz. Toronto, 1992. P. 358*

тно растерзывают собственную плоть, совсем не чувствуя [при этом боли]. Ведь сам [такой человек] незаметно губит и жестоко разрушает свою врожденную красоту, безумно разрывая [на части] троический и надмирный мир своей души, преисполненный внутри любовью. Что может быть более несправедного, более пагубного, чем не помнить, не созерцать, постоянно не желать и не любить Сотворившего и Украсившего по Своему образу, Даровавшего силу ведения и любви и щедро Наделившего Своими неизреченными дарами и вечной жизнью тех, кто правильно этой силой пользуется?¹²²

VIII. Осознание человеческой немощи и необходимости исцеления

41. Одно из [тех разумных существ], которые ниже нашей души, и существо, во много раз ничтожнее других [ра-

122 Сочетание ведения и любви как проявлений единой силы или способности (τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀγάπης τὴν δύναμιν) у св. Григория Паламы напоминает учение св. Григория Нисского. Согласно последнему, «познание истины, последовательно восходящее от низших ступеней к высшим, представляет одну сторону нашей духовной жизни. Другая столь же необходимая сторона есть обнаружение познанной истины в любви. Знание без соответствующего обнаружения в любви бесплодно и бесполезно. Познание истины начинает и поддерживает жизнь души; любовь к истине укрепляет и завершает ее. Истинное знание есть «твердое понятие о том, что вечно существует»; истинная любовь есть непоколебимое стремление или привязанность к неизменно-пребывающему. Знание и любовь имеют, таким образом, один и тот же объект — бытие истинное, вечно сущее, никогда не изменяющееся, или — лучше сказать — Самого Бога. Для знания Бог является как высочайшая Истина, для любви — как высочайшее Благо. Истина — это Бог, просвещающий наш разум; Благо — это Бог, привлекающий нашу волю любовью; в совокупности — это всегда один и тот же Источник жизни для нашей души. Любовь как свободное влечение к истинному Благу сближает и роднит нашу душу с Богом: «ибо к чему мы привязаны любовью, с тем осваиваемся душами». Эта близость к Богу служит для духа человеческого обильным источником жизни; как и наоборот — отвращение от истинного Блага в сторону зла ведет к духовной смерти». Мартынов А. Антропология св. Григория Нисского // Прибавления к изданию святых отцов в русском переводе. 1886. Ч. 37. С. 625-626.

зумных существ], есть духовный и началозлобный змий¹²³, ставший ныне, вследствие своего лукавого совета людям, ангелом собственного лукавства. Он стал настолько ниже и хуже всех, насколько в своей гордыне возжелал уподобиться по власти Творцу; и настолько был Им праведно оставлен, насколько сам прежде оставил Его, ибо он столь оставил [Бога], что сделался врагом, противником Творца и явным супостатом¹²⁴. Ведь если Бог есть живая Благодать, животворящая живые существа, то диавол есть прямо-таки мертвое и мертвящее зло. Ибо Бог по сущности обладает Благодатью и природа Его не способна воспринимать противоположное, т.е. зло¹²⁵, так что никто из тех, кто каким-либо образом

123 В одной из своих проповедей св. Григорий, касаясь вопроса о происхождении смерти, говорит: «Духовный и началозлобный змий после того, как в начале притек ко злу, лишился добра и истинной жизни, справедливо будучи лишен ее, от которой сам первый уклонился и стал мертвым духом, мертвым не по природе, потому что природы смерти как таковой не существует, но вследствие уклонения от Сущей Жизни. Не насытившись же своею страстью ко злу, он себя делает духом, несущим смерть, и путем обмана, увы, он увлек человека в соучастники своей мертвости». *Святитель Григорий Палама. Беседы. Т. 1. С. 63.*

124 Рассуждая подобным образом о диаволе, св. Григорий не упоминает о его первоначальном высоком положении в иерархии небесных Сил (о чем у святителя будет идти речь ниже). Согласно общему святоотеческому суждению, «Денница, один если не из самых первых, то тех высших начальственных духов, которым были подчинены низшие ангельские порядки, назначенные для управления миром, отпал от всеблаготворного Бога, увлекши за собою в грехи и тьму бесчисленное множество подчиненных ему духов. Отпал же он не потому, что по самой природе своей был зол, так как, наравне со всеми духами, был создан добрым, а единственно вследствие злоупотребления своей воли, возмущенной и низверженной овладевшей ею гордостью. Под влиянием гордости он пренебрег своим хотя и преимущественным, но зависимым от Бога положением, равно как и порученным ему от Бога служением, и, увлекши за собою всех подчиненных себе духов, восстал против Него, но был низринут с неба и, удалившись от Бога, он вместе с сим удалился от истинного света и добра и ниспал в область тьмы и бездну зла». *Епископ Сильвестр (Малеванский). Указ. соч. Т. 3. С. 361-362. См. также ниже примеч. 113..*

125 Данная фраза (τοῦ ἐναντίου, δηλαδὴ τῆς κακίας, φύσις ἀνεπίδεκτος ὧν)

причастен злу, не может приблизиться к Нему. Насколько же больше и дальше отвергает Бог от Себя создателя и родоначальника зла, служащего виновником этого зла в других [тварях]! При этом лукавый имеет своей сущностью не лукавство, а жизнь, вследствие чего остается бессмертным по этой сущности, которая тем не менее является способной воспринимать зло¹²⁶. Он был почтен свободным произволением, чтобы, по доброй воле подчинившись [Богу] и прилепившись к приснотекущему Источнику Благости, стать причастником истинной Жизни. Но поскольку он добровольно перебежал ко злу, то лишился этой подлинной Жизни, будучи справедливо отвергнут Тем, от Кого он сам первый удалился. И стал он мертвым духом, не по сущности, конечно (вель у мертвенности нет сущности), но является как бы отзвуком мысли, высказанной св. Григорием Нисским, который, говоря о свойствах Божественной природы, присущих как Отцу, так и Сыну, указывает на Благость, Силу, Премудрость, Вечнобытие (*τὸ αἰδίως εἶναι*) и неспособность воспринимать зло, смерть и тление (*τὸ κακίας καὶ θανάτου καὶ φθορᾶς ἀνεπίδεκτον*). См.: *Grégoire de Nyse. Discours catéchétique. Ed. par L. Meredier. Paris, 1908. P. 14-16.*

126 Говоря так, святитель, по-видимому, подразумевает, что падение сатаны не изменило сути его ангельской природы, хотя в корне изменило и извратило действия и проявления этой природы. О бессмертии же ангельской природы Дионисий Ареопагит говорит так: «Теперь нам следует воспеть Жизнь вечную, из Которой происходит сама-по-себе жизнь и всякая жизнь и от Которой во все как бы то ни было жизни причастное распространяется свойственная каждому жизнь. Даже и бессмертных ангелов жизнь и бессмертие, и сама безостановочность ангельского движения — из Нее и благодаря Ей ... появились; благодаря Ей и говорят о всегда живущих как о бессмертных, но, с другой стороны, — и как о небессмертных, — потому что они не сами по себе имеют возможность быть и вечно жить, но — от животворящей, всякую жизнь творящей и содержащей Причины». *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 223.* Таким образом, бессмертие ангельской природы, согласно Дионисию (и, вероятно, согласно св. Григорию Паламе), иного порядка, чем бессмертие Божественной природы, ибо оно есть производное от последнего. Можно предполагать, что это производное бессмертие и как бы «приснодвижение» у падших духов обрело своего рода инобытие, потеряв связь с Источником Жизни.

по отвержению истинной Жизни. Не насыщаясь в [своем] стремлении ко злу и становясь все более и более порочным, он соделал себя смертоносным духом, усердно стараясь завлечь и человека и приобщить его к своей мертвенности¹²⁷.

42. Как изощренный в способах [прельщения] и сильный в коварстве, этот посредник и покровитель смертности облекся некогда в Раю Божиим в извортотливов змия¹²⁸. Он

127 Ср. рассуждение свт. Игнатия Брянчанинова: «Мрачные духи злобы совершили два тяжких преступления: первое было причиною их извержения из сонма святых Ангелов; второе преступление было причиною их невозвратного отвержения. На небе они возмутились против Бога; предводитель их, ослепленный самомнением, захотел сделаться равным Богу. За преступную попытку свергнутые с неба в поднебесную, они позавидовали блаженству новосозданного человека и совершили новое преступление: обольстив человека, увлекли его в свое падение. Последнее злодеяние падших ангелов окончательно решило их участь: им они запечатали себя во зло; по причине его вполне отступила от них благодать Божия; они преданы самим себе, своей злобе, своему греху, который зачали и родили в себе, которым пустили проникнуться естеству своему. Уже никогда никакой мысли доброй, уже никогда никакого ощущения доброго не приходит ангелу отверженному. Он весь, всецело, погружен во зло, желает зла, изобретает зло. Палимый ненасытною жаждою зла, он ищет насытиться злом и не может. Все совершенное и совершаемое им зло представляется ему недостаточным пред тем злом, которое воображается ему, которого ищет его нестерпимая жажда зла. Будучи сотворен светоносным ангелом, он низвержен за свои преступления ниже всех скотов земных». *Святитель Игнатий Брянчанинов.. Аскетическая проповедь. М., 1995. С. 97-98.*

128 См.: Быт. 3, 1. Св. Григорий проводит в данном случае различие между диаволом и змием, как его орудием; ср. с аналогичной мыслью св. Иринея, который замечает, что сатана вначале «обольстил человека через змия, как бы скрываясь от Бога». *Св. Иринея Лионский. Творения. С. 503.* Блаж. Августин также говорит, что диаволу было попущено «искусить жену не иначе, как при посредстве змия, а мужа — не иначе, как через жену; но в змие он говорил, пользуясь им как органом и двигая его природу так, как может он ее двигать, а она двигаться, для выражения словесных звуков и телесных знаков, при помощи коих жена могла бы понять волю обольстителя». *Блаж. Августин Иппонийский. Творения. Ч. 8. Киев, 1915. С. 232.* Впрочем, можно отметить, что в святоотеческой письменности иногда наблюдается тенденция и к отождествлению

сам не стал змием (ведь это было возможно не иначе, как соответственно способности воображения [первого человека], а как пользоваться ею должным образом, не боясь при этом быть уличенным, лукавый тогда еще не знал)¹²⁹, но, не дерзая на открытое общение, предпочел хитрость. Он избирает эту хитрость, будучи уверенным, что подобным образом может лучше [себя] скрыть, чтобы под видом друга незаметно внедрить [в сердца людей] ненавистное посредством невиданной [дотоле способности змия] изрекать слова: ведь чувственный змей до того никогда не был [существом] словесным и никогда не представлял способным издавать звуки¹³⁰. [Поэтому диавол дерзнул на столь необычную вещь],

диавола и змия. Например, св. Иустин, толкуя Ос. 10, 6, пишет: «Под львом, рыкающим на Него, Бог разумел диавола, который Моисеем назван змием, у Иова и Захарии диаволом, а Иисус назвал его сатаной, показывая, что это имя составлено и дано ему от дела, совершенного им, ибо «сата» на языке иудеев и сириян значит отступник, а «нас» есть имя, которое в переводе значит змий; из обоих слов составляется одно имя: «сатанас»». Св. Иустин, *Философ и Мученик*. Творения. С. 503. Св. Григорий Палама намекает на определенное подобие диавола и змия, замечая, что первый есть «изошренный (изворотливый) в способах [прельщения]» (σκολιὸς τοὺς τρόπους), а второй — также «изворотливый, верткий, вертлявый» (τὸν σκολιὸν ὄψιν). См. на сей счет наблюдение отца Николая Иванова: «Изворотливость змеи может напоминать словесную изворотливость лгуна и клеветника». *Иванов Н.* И сказал Бог.... С. 224.

129 Фраза весьма трудная для перевода и понимания (οὐδὲ γὰρ δύναται, ὅτι μὴ κατὰ φαντασίαν, ἢ δεῖν οὐκ ἔγνω τηνικαῦτα χρῆσασθαι, μὴ ἄρα φωραθείη δεδιώς). Нам представляется, что Р. Синкевич точно уловил мысль святителя, в примечании к этому месту констатируя, что диавол не умел еще использовать способность представления (воображения — φαντασία) пока еще безгрешного человека так, чтобы не быть уличенным. После же грехопадения данная способность стала излюбленным объектом нападок лукавого (отсюда постоянные предупреждения в святоотеческой аскетической письменности об опасности «мечтания»). Относительно данной способности см. выше гл. 17 и соответствующие примечания.

130 Ср. рассуждение свт. Филарета: «Змий является *говорящим*. Напрасно сие относят к естеству находившихся в Раю животных. Сие было искусство диавола, хотящего привлечь к себе Еву любопытством

чтобы изумить и всецело привлечь к себе слушающую его [Еву], своими кознями сделать ее податливой и таким образом приучить ее сразу вслед за этим подчиняться худшему и рабски служить ему, то есть, служить тому, над чем она, по полученному ею уделу, должна достойно властвовать как единственная из [всех] чувственных существ, почтенная [быть созданной] Рукой и Словом Божиим и сущая по образу Творца. Бог попускает это, чтобы человек, видя совет, исходящий от существа худшего (ведь само собою очевидно, насколько змей был хуже человека), понял, что совет этот совсем не полезен ему, возмутился [попыткой] подчинить его существу явно худшему и сохранил достоинство свое вместе с верой в Творца и соблюдением Его заповеди¹³¹. [Бог попускает это], чтобы человек легко стал победителем отступника от истинной Жизни, праведно приял блаженное бессмертие и пребыл во веки живым и бессмертным.

43. Ни одно [тварное существо] не выше человека настолько, чтобы могло посоветовать ему и предложить мысль, благодаря которой он познал бы и обрел нечто полезное для себя. Только сам человек соблюдает свой чин, познает самого себя и Того Единого, Кто превыше его, оберегает то, чему он научен Им, — только тогда человек принимает Его как единственного Советчика. Ибо и Ангелы,

и удивлением: впрочем, она из сего самого искусства могла заключить о свойстве существа, которое скрывается в чужом виде и не смеет явиться в собственном. Некоторые думают, что змий беседовал с Евою тем естественным языком, каким все вещи беседуют с мудрым: но сей естественный язык, не быв управляем отцом лжи, не был бы так лукав, как язык змия в сказании Моисеевом». *Святитель Филарет Московский. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея Книги на русское наречие.* Ч. 1. М., 1867. С. 55.

131 По словам св. Иоанна Златоуста, Еве на этот «прилог» лукавого следовало бы отворотиться и сказать: «Поди прочь, ты — обманщик, не знаешь ни силы данной нам заповеди, ни величия того, чем мы пользуемся, ни обилия даров (Божиих)». *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия.* Т. 1. М., 1993. С. 130.

хотя они и превосходят нас по достоинству, но все же подчиняются Его повелениям относительно нас, *посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр. 1, 14)¹³². Это, конечно, относится не ко всем Ангелам, но к тем, которые добры и сохраняют свой чин. Ведь они имеют от Бога ум, слово и дух, которые тесно соединены в них, и должны, подобно нам, повиноваться Создателю, Который есть Ум, Слово и Дух¹³³. Ангелы превосходят нас во многом,

132 Согласно толкованию св. Иоанна Златоуста, «дело Ангелов — исполнять все к нашему спасению. Хотя это есть дело Самого Христа, но Он спасает нас как Владыка, а они как слуги: и мы, хотя и рабы, но и сослужители Ангелов. Что вы, говорит, удивляетесь Ангелам? Они — слуги Сына Божия, всюду посылаются для нас, служат для нашего спасения; следовательно, они — сослужители наши. Посмотрите, сколь небольшое он полагает различие между Ангелами и человеками, но он поставляет их близ нас и как бы так говорит: они трудятся для нас, всюду текут для нас, можно сказать — раболепствуют нам. Служение их состоит в том, что они всюду посылаются для нас». *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям*. СПб., 1859. С. 50. В конкретном случае св. Иоанн (а возможно, и св. Григорий Палама) подразумевает, вероятно, Ангелов-Хранителей каждого верующего, ибо, по святоотеческому воззрению существовали еще и Ангелы-Хранители отдельных народов и отдельных церквей. На сей счет см.: *Daniélou J. Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*. Paris, 1951. P. 103-123. См., например, одно высказывание св. Василия Великого: «Все Ангелы имеют как одно наименование, так, конечно, и ту же общую всем природу; однако же одни из них поставлены начальствовать над народами, а другие — быть спутниками каждому из верных». *Св. Василий Великий. Творения*. Ч. 3. М., 1846. С. 128-129.

133 Говоря, что Ангелы обладают от Бога умом, словом (разумом — λόγος) и духом, которые как бы «сращены» (συμφυῖ) друг с другом, св. Григорий указывает на их определенное богоподобие. Ср. на сей счет замечание архиепископа Макария (Булгакова): «Ангелы, выражались некоторые учителя Церкви, сотворены по образу Божию: мысль, ясно не изложенная в Священном Писании, но тем не менее справедливая. Она вытекает из всего библейского учения о том, что Ангелы, по естеству своему, суть духи, подобно тому, как Бог, Творец их, есть Дух высочайший; что они одарены умом и свободой, подобно тому, как Творец их обладает совершеннейшим умом и высочайшею свободой, и что следовательно, они отражают в своей природе образ

но в некотором отношении они ниже нас, о чем мы уже сказали и еще будем говорить, а именно, в том, что мы суть по образу Творца, вследствие чего мы стали больше, чем они, по образу Божию.

44. Хотя Ангелы были определены служить по мере сил Творцу и получили в Удел только быть под началом [Божиим], а начальствовать над теми, которые [созданы] после них, им не было назначено (если только не будут посланы на это Владыкой всяческих), сатана все же горделиво восхотел властвовать вопреки воле Творца. И, оставив вместе с соотступниками-ангелами свой чин, был праведно покинут подлинным Источником Жизни и Света, облекшись в смерть и вечный мрак¹³⁴. А поскольку человек был

своего Создателя». *Архиепископ Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1883. С. 395. Однако св. Григорий уточняет ниже, что богоподобие Ангелов уступает богоподобию человека.

134 См.: Иуд. 1, 6. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин рассуждает о падении диавола так: «Мы можем познать эту силу жестокости тирании (*tyrannidis eius potentiam*) [гордости] на примере того ангела, который за превосходство блеска и красоты своей был назван Люцифером: именно за этот, а не за какой-либо другой порок он низвержен был с неба, [изгнан] из блаженного и высокого чина Ангелов — уязвленный стрелой гордыни, ниспал в преисподнюю... Он, облеченный божественной светлостью и более других вышних Сил блистая сиянием мудрости и красотой добродетели, украшенный ими по благодати Творца, счел, что получил их по могуществу своей природы (*naturae suae potentia*), а не по благодетанию щедрости Создателя. И, превознесшись этой [гордыней], словно не имел нужды в помощи Божией для пребывания в такой чистоте, он возомнил себя подобным Богу (*Deo se similem*), как будто не имел ни в чем нужды, как Бог, и стал уповать на свою способность свободного произволения, думая, что сам сможет обеспечить себе в изобилии все необходимое для совершенства добродетели и неиссякаемости высшего блаженства. Это одно помышление (*cogitatio*) сделалось для него первым падением (*prima ruina est*). Вследствие него оставленный Богом, в Котором, как он думал, не нуждался, [Люцифер] сделался непостоянным и колеблющимся, почувствовал слабость собственной природы и лишился блаженства, которым наслаждался по дару Божию». *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин*. Писания. Сергиев

предназначен не только для того, чтобы находиться под началом [Божиим], но и начальствовать над всеми земными [тварями], то началозлобный [искуситель], предвидя это завистливыми очами¹³⁵, пользуется всяким ухищрением, чтобы лишить человека этого начальствования. Но, не обладая возможностью насилия, ибо это запрещал Владыка всяческих, Который создал разумное естество свободным и самовластным, диавол коварством предлагает человеку совет, лишаящий его начальствования. И он обворовывает человека, или, точнее, убеждает его пренебречь, счесть ничтожными, отвергнуть и даже воспротивиться заповеди и

Посад, 1993. С. 144-145. Этот перевод несколько исправлен по тексту: *Jean Cassien. Institutiones cénobitiques. Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes. № 109. Paris, 1965. P. 454-456.* Таким образом, по мысли преп. Иоанна, «зло в своей глубине и бессмыслии является как стремление к абсолютности против Абсолютного. Это же самое повторилось и в истории падения человека и приобщении его к царству зла: «ибо когда он думал, что может приобрести Славу Божества свободой произвола и своим старанием, то потерял и ту, которую получил по благодати Творца». Диавол, таким образом, прежде чем излил яд смерти в человечество, сначала сделался своим собственным убийцей через то, что не устоял в истинном своем бытии, а потом он сделался и убийцей человека опять-таки через то, что лишил их истинного бытия». *Иеромонах Феодор (Поздеевский). Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань, 1902. С. 89.*

135 Отцы Церкви иногда называют лукавого просто «завистником» (ὁ βᾱσκαυος). Например, св. Григорий Богослов в одном из своих стихотворений говорит: «Самый первый светоносец, превознесшись высоко, когда, отличенный преимущественной славой, возмечтал о царственной чести великого Бога, — погубил свою светозарность, с бесчестьем ниспал сюда и, захотев стать Богом, весь стал тьмою. Хотя и легок он по природе, однако же низринулся до низкой земли. С тех пор преследует он ненавистью тех, которые водятся благоразумием, и, раздраженный своею утратою, преграждает всем небесный путь, не хочет, чтобы Божия тварь приближалась к Божеству, от Которого он отпал, но пожелал, чтобы и люди участвовали с ним во грехе и отречении. И сей завистник изринул из рая вожделевших иметь равную Божией славой». *Св. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. Сергиев Посад, 1994. С. 30.*

совету, данным Высшим, и поступать вопреки им, чтобы и человека, как сообщника отступничества, приобщить своему вечному мраку и мертвенности.

45. А о том, что разумная душа является [вследствие грехопадения] словно умерщвленной, хотя и имеет своим бытием жизнь, научает нас великий Павел, когда пишет: *сластолюбивая вдовица заживо умерла* (1 Тим. 5, 6)¹³⁶. Он высказывается о том же, о чем и у нас идет речь, то есть о разумной душе, и трудно сказать о ней что-либо худшее. В самом

136 В одной из своих проповедей св. Григорий, ссылаясь на то же место из Священного Писания, более подробно развивает мысль о смерти души, которая состоит в «оставлении Божиим» (ἡ τοῦ Θεοῦ ἐγκατάλειψις): «Ибо подобно тому, как там, где действует свет, не может вместе с ним быть тьма, но лишь когда свет покидает это место, его покрывает тьма, имеющая свое бытие не от света, но от преграждения его, от тени, так и смерти невозможно быть в нашей душе, если в ней присутствует Бог — Сама Жизнь и Жизнь всех живущих, особенно живущих по-Божиему (τῶν θεϊῶς ζώντων). Когда же Бог оставляет ее, то к ней приближается смерть, имеющая свое бытие не от Бога, но по причине оставления Божиего, т.е. вследствие греха. Но каким образом оставляет душу Тот, Кто — вездесущий (ὁ πανταχοῦ παρὼν) и нигде не отсутствует? Тем, что прежде всего она добровольно оставляет Его, а Он, сотворивший ее самовластной, не применяет к ней насилие. Так что не Бог, создавший нас, а мы сами являемся виновниками нашей богооставленности. Увы, мы сами являемся родителями собственной смерти, добровольно оставив Сотворившего нас для жизни, вездесущего и животворящего [все] Владыку, уподобляясь тем, которые в неподвижный полдень закрывают очи и намеренно устраниются от света, хотя присутствующего и освещающего их. Ибо, отвергнув животворящий совет [Божий] и через это отвержение оставив Бога и добровольно отступив от Жизни, мы приняли смертоносный совет сатаны; тем самым мы в самих себе поселили его, сущего мертвого духа, который прежде сам оставил Бога и, посредством самого себя, стал для нас творцом (πρόξενον — покровителем, заступником) мертвости души, которая, когда отделилась от Бога, *заживо умерла* (1 Тим. 5, 6), по словам Павла». *Святитель Григорий Палама. Беседы. Т. 2. М., 1994. С. 58-59. Перевод откорректирован по изданию: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 10. ΟΜΙΛΙΕΣ (ΚΑ'-ΜΒ'). ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1985. Σ. 280-282.*

деле, душа, лишенная духовного Жениха¹³⁷, если не будет смиряться и скорбеть, проводя тесное и узкое житие покаяния¹³⁸, а будет расслабляться, предаваться наслаждениям и сластолюбию, то заживо (ибо по сущности она — бессмертна) умрет. Ведь она способна воспринимать и смерть, как худшее, и жизнь, как лучшее. Хотя [Апостол] говорит о вдовице, лишившейся телесного мужа, он подразумевает, что предающаяся сластолюбию и живая телом, уже полностью мертва душой. Поэтому тот же Павел в другом месте изрекает: *И нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом* (Еф. 2, 5)¹³⁹. А что говорит [Апостол Иоанн]: *Есть*

137 Образ души, как «невесты Христовой», впервые в древнецерковной письменности стал активно употреблять Ориген, тесно связывая его с другим (уже традиционным) образом «Церкви — Невесты Христовой». См.: *Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. P. 121-126.* После Оригена данный образ стал общераспространенным в святоотеческом богословии. Например, свт. Кирилл Иерусалимский обращается к оглашенным так: «Если душа твоя облечена в одежду сребролюбия, то взойди одевшись иначе: скинь одежду прежнюю... скинь одежду любострастия и нечистоты, и облекись в светлую одежду целомудрия. Я возвещаю тебе прежде, нежели придет Жених душ Иисус и увидит одежды». *Святитель Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 3-4.*

138 См.: Мф. 7, 13-14. Согласно толкованию Евфимия Зигабена, «узкими воротами» называет упражнение в добродетелях; воротами, потому что оно вводит в вечную жизнь, а узкими воротами, потому что оно prepares входящим труды и болезни, пока они не пройдут, и потому что они не принимают людей тучных от грехов по причине величайшей своей тонкости до тех пор, пока они не отбросят тучности грехов своих... Итак, желая, чтобы ученики были весьма сильны в борьбе и терпеливы, открыл, что указанный путь есть тесный и полон скорби. Утешая же их относительно имеющего последовать Учения и облегчая тяжесть его, открыл, куда этот путь ведет, именно, к жизни, разумеется — вечной, чтобы ты в то время, как беспокоишься, видя все труды, возбуждался, взирая на конец их, и получал новые силы от надежды на воздаяние. И не очень малое утешение назвать эти ворота и путь, потому что ни одно из них не остается, но проходит». *Евфимий Зигабен. Толковое Евангелие от Матфея. С. 106-107.*

139 По изъяснению свт. Феофана, в данном случае «говорится о смерти

грех к смерти ... но есть грех не к смерти (1 Ин. 5, 16-17)?¹⁴⁰ Однако и Господь, повелевающий одному из [учеников] оставить мертвым погребать своих мертвецов¹⁴¹, показал тем самым, что эти погребавшие, хотя и живы телом, но полностью мертвы душой.

46. Прародители рода [человеческого], добровольно отступив от памятования о Боге и от созерцания Его, а также пренебрегши заповедью, полученной от Него, стали единопламенными с мертвым духом сатаны и, вопреки воле Творца,

духовной. Грех, вошедший в нас, замораживает дух наш. Душа остается живодействующею, но все в угодность греху, и мыслями ума, и чувствами сердца, и предприятиями воли; и тело проворно движется, когда спешит на удовлетворение похотей своих. Но деятельность по Богу забыта, к ней нет сочувствия и охоты, — и в теле ни рука, ни нога не хотят двигаться по ней. От такой мертвости избавил нас Бог Христом». Св. Феофан Затворник. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесеям. М., 1998. С. 143-144.

140 В сочинении «К монахине Ксении» св. Григорий Палама, ссылаясь на то же место Священного Писания, уточняет еще, что здесь под смертью подразумевается смерть души (θάνατον ἐνταῦθα τὸν τῆς ψυχῆς πάντως λέγων). См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Ε΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1992. Σ. 196. Согласно же преп. Анастасию Синаиту, под «грехом не к смерти» следует понимать грех по неведению (τὴν ἐν ἀγνοίᾳ), а под «грехом к смерти» — сознательный грех (τὴν ἐν γνῶσει). См.: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΣΚΗΤΙΚΩΝ. Τ. 13 В. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΤΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΡΙΣΕΙΣ (Α-ΞΔΥ). ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1998. Σ. 402. .

141 См.: Мф. 8, 22. Примерно ту же мысль св. Григорий высказывает в другом своем сочинении (опять же со ссылкой на Мф. 8, 22): «Есть и мертвость души, хотя она по природе пребывает бессмертной». См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1966. Σ. 144. Сходное толкование указанного места можно встретить в одном из фрагментов «Комментария на Евангелие от Матфея» Оригена. Он, в частности, замечает, что «душа, сущая во зле, является мертвой» (ψυχὴ ἐν κακίᾳ οὕσα νεκρὰ ἐστίν). Поэтому совершенно справедливо (καλῶς) «грех называется смертью, а сущий в этом грехе — мертвецом». См.: ΟΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ ΣΤ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΗΓΓΡΑΦΕΩΝ. Τ. 14. ΑΘΗΝΑΙ, 1958. Σ. 281-282.

вкусили от запретного древа¹⁴². Обнажившись от светлых и животворных одеяний горнего сияния, они, увы, стали, как и сатана, мертвыми по духу. Поскольку же сатана не только есть мертвый дух, но и мертвит приближающихся к нему, и поскольку у причастных его мертвенности было тело, посредством которого осуществился умерщвляющий совет, то, увы, прародители и собственным телам передали этих мертвых и мертвящих духов мертвенности. И человеческое тело тотчас же расторглось бы и вернулось бы в землю, из которой оно было взято¹⁴³, если бы не было оно удержано от распада Промыслом и крепкой Силой [Божией]; терпеливо вынесло оно приговор Того, Кто держит все одним словом¹⁴⁴, ибо без этого приговора не совершается ничего из того, что совершается, и он всегда выносится праведно. Ведь, как говорит божественный Псалмопевец, *праведен Господь и правды возлюбил* (Пс. 10, 7)¹⁴⁵.

142 См.: Быт. 2, 17; 3, 6. Ср. толкование: «Слова *вкусить от древа познания добра и зла* означают воспринять в свою душу смешение добра и зла, то есть жить так, чтобы и добро, и зло можно было осуществлять по мере надобности, подобно тому, как змея меняет позы своего гибкого тела. Эту форму ... и предложил змий душе человека». *Протоиерей Николай Иванов*. И сказал Бог... С. 181-182.

143 См.: Быт. 3, 19. Согласно разъяснению свт. Филарета, «человек и в состоянии непорочности был *земля* по своему происхождению; но сия земля закрыта и ограждена была от тления *образом Божиим* и силою древа жизни: по совлечении образа Божия она обнажается и, с удалением от древа жизни, предается естественному разрушению». *Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия*. С. 70-71.

144 См.: Евр. 1, 3. По толкованию св. Иоанна Златоуста, «держат мир значит не менее, как и сотворить мир, или, если можно сказать нечто удивительное, даже более. Ибо сотворить значит привести что-нибудь из небытия в бытие; а держать уже существующее, но готовое обратиться в ничто, соединять противоборствующее между собою, это — дело великое и удивительное, это — знак великой силы». *Св. Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859. С. 33.

145 По словам блж. Феодорита, Господь — «источник правды, всем

47. Согласно написанному, Бог смерти не сотвори (Прем. 1, 13)¹⁴⁶, но воспрепятствовал ей произойти, насколько было необходимо и справедливо препятствовать [существам], созданным Им самовластными. Ведь изначально Он привел в действие Свое намерение, могущее обессмертить [человека], и заранее укрепил [его] животворящим советом: дал [ему] Свою заповедь и открыто предупредил, что пренебрежение этой живительной заповедью повлечет за собой смерть. Это было сделано для того, чтобы люди могли сохранить себя от опыта смерти с помощью либо желания, либо ведения, либо страха. Ибо Бог любит и знает, что полезно каждой из Его тварей, и может [любой из них даровать это]. Поэтому, если бы Он только знал, а не любил, то, возможно, не допустил и оставил неисполненным то, что Ему прекрасно ведомо. А если бы Он, любя, не знал [это полезное] или не мог [даровать его], то, возможно, и без Его воли желаемое Им и ведомое Ему осталось бы неисполненным. Однако поскольку Бог особенно любит, и знает полезное нам, и способен [осуществить это], то [все] происходящее с нами и исходящее от Него, хотя бы и помимо нашей воли, служит для нашей пользы. А то, к чему мы сами доб-

правит, употребляя правоту как бы вместо некоего кормила». Блаж.: Феодорит Киррский. Псалтирь с объяснением значения каждого стиха. М., 1997. С. 54.

146 Одну из своих проповедей св. Григорий начинает именно этими словами, говоря дальше: «Если же Бог не сотворил смерти и не является виновником последовавших за ней наших тягот, то откуда же у нас немощи, болезни и другие несчастья, из чего [и происходит] смерть? Откуда же сама смерть? — Из нашего бывшего в начале преслушания Богу, из преступления данной нам Богом заповеди, из прародительского греха, случившегося Раю Божиим. Таким образом, болезни, немощи и многовидное бремя искушений происходят из греха. Вследствие него мы облачились в кожаные ризы — сие болезненное, смертное и многомучительное (πολυώδυνον) тело, переселились в этот преходящий и подвластный смерти мир и осуждены на многострастную и многонесчастную жизнь». Св. Григорий Палама. Беседы. Т. 2. С. 57. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 10. Σ. 276-278.

ровольно прилепляемся, принадлежа к природе, обладающей свободой воли¹⁴⁷, — того следует весьма опасаться, ибо оно может быть и бесполезным нам. Когда же, по Божию Промыслению, что-нибудь явно запрещено, как, например, запрещалось то в Раю, в Евангелии Самим Господом, среди потомков Израиля через пророков, в законе благодати¹⁴⁸ через Апостолов Господних и их преемников, — то же-

147 Подчеркивая свободу воли или «самовластность» человеческой природы (*ὡς αὐτεξουσίῳ τυχόντες φύσεως*), св. Григорий исходит из того понимания человека как разумной твари, которое четко сформулировал отец Георгий Флоровский: «Тварь не есть явление, но „сущность“. Действительность и субстанциальность тварной природы сказывается и раскрывается прежде всего в *тварной свободе*. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагает ее и с нее начинается. И тварная свобода выражается прежде всего в реальной равновозможности двух путей: к Богу и от Бога. Эта Двойственность путей не есть простая формальная или логическая возможность, но возможность *реальная*, связанная с наличностью сил и способностей не только для выбора, но и для прохождения обоих путей. Свобода включает в себя не только возможность, но и *необходимость* выбора, самостоятельную решимость и решительность избрания. Без этой самостоятельности в твари ничего не совершается. По выражению свт. Григория Богослова, Бог законоположил человеческое самовластие, „почтил человека свободой, чтобы Добро принадлежало не меньше избирающему, чем вложившему его семена“. Тварь Должна собственным усилием и подвигом взойти и соединиться с Богом. И если путь соединения требует и предполагает ответное и встречное движение Божественной милости, этим не умаляется действительность „древнего закона человеческой свободы“, как выражался еще свщмч. Ириней. И для твари не закрыт путь разъединения, путь гибели и смерти. Нет насилия благодати. И тварь может и в силах губить себя, способна, так сказать, на метафизическое самоубийство». *Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 114-115.*

148 Данное выражение (*ἐν τῷ τῆς χάριτος νόμῳ*) предполагает воззрение на диалектическую связь двух Заветов, ясно обозначенное уже у мужей апостольских. Например, автор «Послания Варнавы» говорит о «новом законе Господа нашего Иисуса Христа без ига необходимости». См.: Писания мужей апостольских. Рига, 1992. С. 64. Вместе с тем «через все „Послание Варнавы“ проходит одна центральная мысль, что Ветхий Завет по своему идейно-духовному содержанию не составляет

лать этого и стремиться к нему есть дело очевидно наивреднейшее и пагубнейшее. И если кто-нибудь предлагает нам это и побуждает нас стремиться к нему, убеждая словами или завлекая чарующими образами, то он явно есть противник и неприятель нашей жизни.

48. Итак, следовало либо с помощью желания — поскольку Бог желает, чтобы мы жили (ибо зачем Он сотворил нас живыми, если не любил в качестве таковых?), либо с помощью ведения — поскольку Он лучше нас знает полезное нам (ибо разве не несравнимо лучше нас знает это Податель знания и Господин ведения?)¹⁴⁹, либо боясь всемогущей влас-

противоположения Завету Новому, что он не есть совершенно особое Откровение какого-то иного Ветхозаветного Бога ..., но что он в целом своем составе — и в обетованиях Завета Божия с Авраамом, и в законоположениях Моисея, и особенно в изречениях пророков — органически связан с Откровением Новозаветным, являясь по отношению к нему предуготовлением той тайны спасения, которая во всем своем величии и неприкровенности обнаружилась в лице Христа — Спасителя мира». Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. 1. Век мужей апостольских (I и начало II века). Казань, 1915. С. 302.

149 См.: 1 Цар. 2, 3. Ср. использование этого места Священного Писания у преп. Петра Дамаскина: «Имеющий ведение во всякой вещи находит для себя содействие (συνεργὸν) к спасению души и прославлению Бога, для чего и создано от Бога разумом (Θεοῦ τῶν γινώσκειν — “Бога ведений, знаний”) и Господа, как говорит мать пророка Самуила». В другом месте преподобный отец говорит об «обладающем отчасти нравственным деланием» (ὁ ἔχων μερικὴν ἠθικὴν πράξιν), которое придает уму большую опытность, проистекающую [из уроков] борьбы со страстями. «Однако он познает не столько таинств, сокрытых Богом в каждом изречении Писания, сколько [их там действительно есть], но столько, сколько чистота ума его может принять от благодати. Это ясно из того, что часто мы познаем созерцанием (κατὰ θεωρίαν) какое-либо изречение Писания и постигаем, исходя из намерений, с которыми оно было написано, один или другой смысл этого изречения. Однако спустя некоторое время, когда ум [наш] делается более чистым, он удостаивается более высшего ведения, чем прежде. И тогда, охваченный изумлением и удивлением перед благодатью Божией и неизреченной премудростью Божией, он приходит в страх и трепет пред [лицем] Бога

ти Его не поддаваться нам заблуждению тогда [в Раю], не очаровываться и не склоняться на убеждение [лукавого] отвергнуть заповедь Божию и совет Божий. Так же обстоит дело и теперь со спасительными заповедями и советами, данными нам после первой заповеди. Подобно тому как ныне те, которые отказываются мужественно противостоять греху, считают за ничто божественные заповеди и устремляются к противоположному, то есть, к внутренней и вечной смерти (если, конечно, не обретут они вновь души своей через покаяние), таким же образом и чета наших прародителей, не воспротивившись наветам непослушания, пренебрегла заповедью. И тогда предреченный раньше прародителям приговор Праведного Судии был приведен в исполнение: по приговору они, вкусив от древа, сразу же умерли¹⁵⁰. И на деле познали они, какова была та заповедь истины, любви, мудрости и силы, дарованная им и ими забытая. От стыда они скрылись¹⁵¹, обнажившись от славы, которая обильно

разумов». См.: Св. Петр Дамаскин. Творения. М., 1993. С. 313-316. Перевод исправлен по изданию: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Γ'. ΑΘΗΝΑΙ, 1977. Σ. 155-156.

150 Св. Григорий имеет в виду смерть духовную, следствием (не единовременным) которой была смерть телесная.

151 См.: Быт. 3, 7-8. Ср. толкование блаж. Августина: «В тот же самый день, в который совершилось то, что Бог воспретил, явилась смерть. Ибо с утратой дивного состояния их тело, которое поддерживалось таинственной силою и от древа жизни, благодаря которой они не могли подвергаться болезни, ни изменяться в возрасте, так что с вкушением с древа жизни в их плоти, хотя еще душевной и долженствовавшей измениться потом к лучшему, обозначилось то, что в Ангелах, вследствие участия их в вечности, происходит от питания мудростью (символом чего служило древо жизни), так что они не могут изменяться к худшему, — итак, говорю, с утратой дивного состояния их тело получило болезненное и смертное свойство, присущее и плоти скотов, а отсюда и само то движение, вследствие которого в скотах возникает стремление к соитию, дабы рождающиеся преемствовали умирающим; но будучи и в самом этом наказании показательницей благородства, разумная душа почувствовала стыд пред этим скотским движением, — стыд, который проник в нее не только потому, что она почувствовала

животворит и бессмертных духов и без которой жизнь этих духов считается и есть хуже множества смертей.

49. То, что прародителям [нашим] было совсем не полезно вкушать от того древа, показывает говорящий: «Древо сие, по моему умозрению, было созерцание, к которому безопасно могут приступать только наиболее совершенные в навыке [доброделания], но не хорошо оно для еще простых и неумеренных в своем желании; подобно тому как и совершенная пища бесполезна для слабых и нуждающихся в пище»¹⁵². Впрочем, если кто не желает толковать это древо и вкушение от него в духовном смысле¹⁵³, то есть как созерца-

постыдное движение там, где раньше не чувствовала ничего подобного, но и потому, что это движение явилось следствием преступления заповеди. Ибо она почувствовала теперь, какую раньше была облечена благодатью, когда в наготе своей не испытывала ничего непристойного». Блаж. Августин Иппонийский. Творения. Ч. 8. С. 238-239.

152 Св. Григорий Палама ссылается на 38-е «Слово» св. Григория Богослова. См. русский перевод: Св. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 529. В другом своем «Слове» (45-м) Богослов повторяет ту же мысль: Бог дает людям «и закон для упражнения свободы. Законом же была заповедь: какими растениями ему пользоваться, а каких не касаться. А последним было древо познания, и насажденное в начале не злонамеренно, и запрещенное не по зависти (да не отверзают при сем уст богоборцы, и да не подражают змию!); напротив того, оно было хорошо для употребляющих благовременно, потому что древо сие, по моему умозрению, было созерцание». Там же. С. 666.

153 Букв. «анагогически, мистически, возводя горе» (ἀναγωγικῶς). Подобный тип толкования Священного Писания был распространенным у богословов Александрийской школы, начиная с Оригена, который посредством подобного метода толкования рассматривал земные реалии, отраженные в тексте Писания, в качестве символов реалий небесных. См.: Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction atristic Exegesis. Edinburgh, 1994. P. 46. Не чуждался анагогического толкования и Дионисий Ареопагит, который, в частности, говорит: «Обратимся, насколько возможно, ввысь, к озарениям священнейших Речений, переданным нам отцами, и, по мере наших сил, будем созерцать символически и мистически (ἀναγωγικῶς) ими для нас открытые иерархии умов». Дионисий Ареопагит. О небесной

ние, то, я думаю, не очень тяжело понять, что такая пища не была полезна для них, еще несовершенных. Ибо мне кажется, что это древо и соответственно чувству было приятнейшим на вид из [всех] тех райских деревьев, а [плод его] — сладчайшим на вкус. А сладчайшая по ощущению пища не является подлинно и во всех отношениях хорошей, она — не всегда и не для всех хороша. Но для тех, которые умеют ею пользоваться так, чтобы не быть ею поработченными, [вкусить ее] тогда, когда необходимо, насколько необходимо и во славу Создавшего ее, она хороша; для тех же, которые не умеют ею так пользоваться, она не идет во благо. Поэтому, как я полагаю, это древо и названо было *деревом познания добра и зла* (Быт. 2, 17)¹⁵⁴ Ибо [только] совершенным в навыке божественного созерцания и [преуспевания в] добродетели свойственно тесно соприкасаться с наиприятнейшими из чувственных вещей и при этом не отвращать ума от созерцания Бога, от песнопений Ему и молитв к Нему. Более того, им свойственно делать эти вещи материалом и основой восхождения к Богу и полностью овладевать чувственным наслаждением с помощью умного движения к лучшему; и даже если это движение будет необычным, то, в силу такой необычности, оно станет великим и весьма силь-

иерархии. С. 2-5.

154 Ср. рассуждение св. Иоанна Дамаскина: «А в середине этого места Бог насадил древо жизни и древо познания. Древо познания — как некоторое испытание и пробу, и упражнение послушания и непослушания человека. Посему оно и названо древом разума *добраго и лукаваго*, или потому, что вкушавшим от него оно давало способность к познанию их собственной природы, что именно — прекрасно для людей совершенных, но худо — для очень несовершенных и для тех, которые в очень большой степени обладают сластолюбивым желанием, подобно тому как твердая пища — для тех, которые еще нежны [по возрасту] и нуждаются в молоке. Ибо сотворивший нас Бог не желал, чтобы мы заботились и суетились относительно многого, — ни того, чтобы мы пеклись и промышляли о своей жизни, что именно подлинно и испытал Адам». Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 75.

ным; оно не лишает душу ее разумности и [не обращает эту разумность] ко злу, которое временами считается за благо тем [человеком], кто им совершенно захвачен и побежден.

50. Следовательно, так это происходило с прародителями, которым следовало бы, живя в том священном месте, никогда не забывать Бога, все более и более упражняться в простых и истинных благах и как бы обучаться им, совершенствуясь в навыке созерцания¹⁵⁵. Однако [людям] еще не совершенным, находящимся как бы посередине и, по сравнению с сильными в использовании [чувственных вещей], легко склоняющимся то к добру, то к противоположности добра, нет нужды обретать опыт [приятного для чувства]. Это же относится и к тем [людям], которым весьма присуще влечься долу, которые вместе со своими чувствами влекут вниз весь ум и, его препобеждая [дольним], уступают место лукавым страстям и являют [собой силу] убеждения родоначальника и создателя этих страстей. После же [самого] лукавого началом таких страстей служит страстное вкушение сладчайших яств¹⁵⁶. Ибо если только один вид того дерева,

155 Сходные мысли о первоначальном назначении человека развивает св. Григорий Нисский. «Он говорит, что Бог первоначально создал нашу природу только "способною к восприятию совершенства", подобно пустому сосуду, в который можно налить как доброе, так и дурное вино; или: Бог вложил в нашу природу только "начатки всякого блага", а не само благо как личное приобретение и владение каждого отдельного человека. Человек, осуществляя цель своего бытия, должен был сам раскрыть эти начатки по мере своей способности к восприятию совершенства. И райская жизнь несомненно в том и состояла, что человек гармонично развивал силы своей природы, употребляя их на служение Богу». Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 395-396.

156 В достаточно близком смысле трактует падение Адама свт. Феодит, считая его «начальником тления», который «был изгнан из Рая, утратив воздержание и терпение: воздержание он потерял вследствие пристрастия к лакомствам (διὰ τὸ λίχνον τῆς βρώσεως), а терпение — вследствие того, что ему [не хватило] выдержки [осуществить] заповедь". См.: Hero A.C. The Life and Letters of Theoleptus of Philadelphia. Brookline, 1994. P. 44. В другом своем сочинении святитель замечает, что

согласно повествованию, сделал змия вполне приемлемым [для первых людей] и достойным доверия советчиком, то сколь более сильное [действие] должно было произвести вкушение в потомках их? И если уж говорить о вкушении, то насколько же большее [действие производит] трапеза до пресыщения? Неужели неясно, что есть чувственным образом от того древа было совсем бесполезно для прародителей? Разве не следовало изгнать из Божиего Рая их, принявших есть во внеурочное время, чтобы не превратили они ту Божию страну в место злых совещаний и притон порока? Разве не следовало тотчас подвергнуть телесной смерти преступников? Однако Владыка был долготепелив.

51. Итак, преступлением [прародителей] был приведен в действие смертный приговор душе¹⁵⁷ соответствен-

Бог Слово в начале веков дал заповедь Адаму поститься и не есть от «древа пищи» (*νηστεύειν ἀπὸ τοῦ τῆς βρώσεως ξύλου*), но, поскольку Адам забыл эту заповедь и вкусил от плода, то был наказан смертью. См.: *Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses*. P. 254-256.

157 Для св. Григория смерть души прародителей как бы несколько упреждает телесную смерть их. Впрочем, обе эти смерти связаны самым теснейшим образом. Эту же связь констатирует и блаж. Августин, хотя он видит последствия грехопадения людей в иной перспективе. «Итак, если спросят, какую смертью Бог угрожал прародителям, если они нарушат полученную от Него заповедь и не сохранят повиновения: смертью ли души, или тела, или всего человека, или же той, которая называется второю, то следует отвечать: “Всеми”. Ибо первая состоит из двух, а вторая, общая, из всех. Как вся земля состоит из многих земель, и вся Церковь — из многих церквей, так и общая смерть состоит из всех смертей. Ибо первая смерть состоит из двух: из смерти души и из смерти тела, так что первая смерть всего человека бывает тогда, когда душа, оставленная Богом, терпит без тела временные наказания; вторая же бывает в том случае, когда душа, оставленная Богом, вместе с телом терпит вечные наказания. Поэтому, когда Бог сказал относительно запрещенной пищи тому человеку, которого Он поселил в Рай: *В онъже аще день съесте от него, смертию умрете* (Быт. 2, 17), то эта угроза обнимала не первую только часть первой смерти, когда душа лишается Бога; и не вторую только ее часть, когда тело лишается души; и не первую только смерть во всем ее объеме, когда душа наказывается, лишившись Бога и тела; но все смерти до самой последней, которая называется второю

но Праведности Творца, ибо Он оставил оставивших [Его], не принуждая тех, которые созданы самовластными. Этот приговор человеколюбиво был произнесен заранее Богом по причинам, о которых мы уже сказали. Впрочем, Он сначала задержал и отложил Свой приговор о смерти тела и, когда произносил его, то, по глубине Премудрости и преизбытку Человеколюбия Своего, определил исполнение его на будущее. Ведь не сказал Адаму: «Возвратись туда, откуда ты взят», но: *земля еси, и в землю отыдеши* (Быт. 3, 19)¹⁵⁸. Внимающие с разумением из этих слов могут заключить, что Бог не сотворил смерти ни души, ни тела. Точно так же, изрекая прежде Свое повеление [прародителям], Он не сказал: «Умрете в тот день, в который вы съедите», но: *вонь же еще день снесете от него, смертию умрете* (Быт. 2, 17)¹⁵⁹. И

и после которой нет никакой другой». Блаж. Августин Иппонийский. О Граде Божием. Т. 2. М., 1994. С. 304-305.

158 Следует отметить, что большинство отцов Церкви рассматривало это Божие речение как наказание человеку, хотя некоторые из них (например, св. Феофил Антиохийский, блаж. Феодорит) усматривали в нем и «терапевтический» смысл, видя в смерти некое лекарство, позволяющее исцелить человека. См.: *Alexandre M. Le commencement du Livre Genèse I-V*. P. 324-325. См. также рассуждение на сей счет у св. Кирилла Александрийского: «Итак, с пользою придумана смерть плоти, не к совершенной гибели приводящая животное (подразумевается человек как живое существо. — А.С.), но скорее к обновлению и, так сказать, к будущей переделке соблюдающая его, как бы разбитый сосуд. А что живому существу придется потерпеть истление, этого не ведал Зиждитель, но, напротив, знал, что вместе с этим последует и разрушение непотребных дел, и уничтожение тления, и возведение к лучшему состоянию, и восприятие первоначальных благ. Он знал, что пошлет по времени Сына Своего в человеческом образе, имевшего умереть за нас и разрушить державу смерти, дабы обладать и живыми, и мертвыми». Св. Кирилл Александрийский. Творения. Ч. 4. М., 1886. С. 17-18.

159 Св. Григорий в данном случае подчеркивает, что, хотя Бог, будучи Всеведущим и предвидя преступление заповеди, не изрекал своего приговора в категоричной форме (θάνατε), но лишь предупреждал наших прародителей (ἀποθανείσθε), уважая их свободу воли. В одной проповеди св. Григорий, сославшись на Быт. 2, 17, говорит: «Ведь после

теперь Он не сказал: «возвратись», но: *отыдеши*, предвозвещающая и попуская, однако не препятствуя совершиться тому, что по справедливости должно было совершиться.

52. Значит, смерть должна была сопутствовать прародителям, как уготована она и тем, которые будут жить после нас, поскольку тело наше стало смертным¹⁶⁰. Говоря о смерти, [следует понимать ее] как нечто длительно продолжающееся, или, точнее, говорить о мириадах смертей, по преемству наследующих друг другу до тех пор, пока мы не достигнем самой последней и долговечной смерти. Ибо мы пришли в тленное бытие и, возникая, мы преходим до тех пор, пока не перестанем и возникать, и преходить. И сами мы никогда подлинно не являемся теми же самими, хотя и кажемся таковыми для невнимательных¹⁶¹. Подобно тому,

преслушания мы были осуждены на смерть плоти (τὸν τῆς σαρκὸς θάνατος), когда Бог изрек Адаму: *земля еси, и в землю отыдеши* (Быт. 3, 19). Ибо как оставление тела душой и отделение ее от него является смертью тела, так и оставление души Богом и отделение ее от Него является смертью души, хотя иным способом она и остается бессмертной: отделившись от Бога, она становится безобразной и ненужной даже больше, чем труп. Однако она не расторгается как тело после смерти, потому что бытие ее не является сложным (μηδ' ἐκ συνθέσεως ἔχει τὴν ὑπαρξιν)». Святитель Григорий Палама. Беседы. Т. 1. С. 156. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 9. Σ. 434.

160 Речь идет о, так сказать, «физическом аспекте» последствий грехопадения. Аналогичные мысли высказывались многими восточными отцами Церкви и, в частности, св. Кириллом Александрийским, который обычно обозначал эти последствия парой понятий: «смерть и тление» (θάνατος καὶ φθορά). Согласно ему, смерть, по подобию Адама, покрыла весь род, исшедший из него (ἐπιτρέχοντος τοῦ θανάτου καθ' ὁμοιότητα τὴν Ἀδὰμ τὸ ἐξ αὐτοῦ πᾶν γένος), подобно тому, как при повреждении корня дерева сохнут и ветви его. Подробно см.: *Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. Le humanite, le salut et la question monophysite. Paris, 1997. P. 65-68.*

161 Ср. одно стихотворение св. Григория Богослова: «Я существую. Скажи: что это значит? Иная часть меня самого уже прошла, иное я теперь, а иным буду, если только буду. Я не что-либо непременно, но ток мутной реки, который непрестанно притекает и ни минуту не стоит на месте. Чем из этого назовешь меня? Что наиболее, по-твоему, состав-

как огонь, захватывая с вершины легкую солому и бывая разным в разных местах, мерой своего бытия имеет размеры соломы, так и для нас, [всегда] изменяющихся, мерой [бытия] служит наличная для каждого продолжительность жизни.

53. Но чтобы мы не пребывали в неведении относительно преизобилия Человеколюбия [Его] и глубины Премудрости, Бог отложил исполнение смерти и позволил человеку жить отнюдь не малое время. Прежде всего Он явил [Себя] милостиво воспитующим, или, точнее, позволил быть праведному воспитанию, чтобы не пришли мы в совершенное отчаяние¹⁶². Он даровал также и время для покаяния и благоугождения Ему, [позволив людям как бы] сызнова жить. Чередой поколений смягчил скорбь смерти.

ляет мое я? — Объясни мне сие; и смотри, чтобы теперь этот самый я, который стою пред тобою, не ушел от тебя. Никогда не перейдешь в другой раз по тому же току реки, по которому переходил ты прежде. Никогда не увидишь человека таким же, каким видел ты его прежде». Св. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. С. 42.

162 Идея Божиего воспитания или наказания (παιδεία), милующего, а не карающего, ясно высказывается в Священном Писании. См., например, Евр. 12, 6-7. Толкуя это место, св. Иоанн Златоуст говорит: «Если Бог наказывает вас, то для исправления, а не для истязания, не для мучения, не для страданий. Смотри, как Апостол тем самым, по чему они считали себя оставленными, внушает им уверенность, что они не оставлены, и как бы так говорит: претерпевая такие бедствия, вы уже думаете, что Бог оставил и ненавидит вас? Нет, если бы вы не страдали, тогда следовало бы опасаться этого: ибо, если Он бьет всякого сына, егоже приемлет, то небиемый, может быть, уже не сын Его». Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859. С. 456. В этой идее Божиего воспитания (наказания), которая была ясно намечена в Писании и развита отцами Церкви, наблюдается существенное преобразование самого термина παιδεία, который в языческой древности имел совершенно «гуманистический смысл» (означая телесное и интеллектуальное воспитание достойных граждан), ограничиваясь чисто земными реалиями. См.: Jaeger W. Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Berlin, 1959. S. 1-20. В христианстве данное понятие часто неразрывно связывается с идеей Божиего Домостроительства.

Приумножил род [людской] наследниками, чтобы великое множество рождающихся своим большим количеством превосходило число умирающих. Вместо одного Адама, ставшего жалким и бедным через красоту чувственного дерева, [Бог] явил множество [праведников, исшедших] из чувственного и блаженно обогатившихся Боговедением, добродетелью, знанием и божественным благоволением; свидетели тому: Сиф, Енос, Енох, Ной, Мелхиседек, Авраам и те, которые между ними, до и после них были подобны или близки им [по добродетели]¹⁶³. Однако поскольку среди стольких и таких [мужей] ни один не жил совершенно безгрешно и не мог исправить падения прародителей, исцелить повреждение корня рода [человеческого] и быть достаточным для освящения, благословения и возвращения к жизни всех последующих поколений, то Бог провидел это и избрал в надлежащее время из родов и племен тот [народ], из которого произошел многовоспеваемый жезл и [от корня] которого взошел цвет¹⁶⁴ — посредством него и должно

163 Речь идет о так называемых «сынах обетования», на которых была возложена великая честь хранить и передавать обетование о будущем Избавителе. См.: *Епископ Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия. Т. 4. С. 7-9. Род этих «сынов обетования» начинается, как это отмечает св. Григорий Палама, с Сифа; ибо «Сифом начинается в истории то поколение людей, которое по своему духовному настроению представляло полную противоположность потомству Каина. В поколении Каина люди, поклоняясь единственно материальной силе, все свои способности (до полного забвения о Боге) обращали на выработку и приобретение средств, увеличивающих эту силу; здесь, напротив, вырабатывалось и развивалось совершенно иное, более возвышенное направление, которое, пробуждая в людях смиренное сознание человеческой беспомощности и греховности, устремляло их помыслы к верховному Покровителю, давшему падшим людям обетование будущего избавления». *Лопухин А.П.* Библейская история Ветхого Завета. Т. 1. Сергиев Посад, 1998. С. 141.

164 См.: Ис. 11, 1. Блаж. Феодорит, толкуя это место Священного Писания, замечает, что пророк здесь наущает относительно «плотского родства» (σαρκικὴν συγγένειαν) Господа Иисуса Христа, ибо Иессей был отцом Давида. См.: *Theodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe*. Т. II. Ed.

было совершиться спасительное Домостроительство всего рода [человеческого].

54. *О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!* (Рим. 11, 33)¹⁶⁵. Если бы не было смерти и, прежде смерти, наш бы род не был бы смертен, [произойдя] из такого корня, то в действительности мы бы не обогатились начатком бессмертия, не были бы призваны на небеса и наше бы естество не воссело бы одесную престола величия на небесах (Евр. 8, 1) и превыше всякого Начальства и Власти (Еф. 1, 21)¹⁶⁶.

par J.-N. Guinot // Sources chrétiennes. № 295. Paris, 1982. P. 42.

165 Согласно толкованию св. Иоанна Златоуста, «здесь, обратившись мысляю к первым временам, размыслив о древнем Божием Домостроительстве от начала мира и до настоящих событий, рассудив о том, как разнообразно Бог все устроил, (Апостол) пришел в изумление и воскликнул, удостоверяя тем слушателей, что несомненно совершится то, о чем он сказал. Иначе он не стал бы восклицать и изумляться, если бы это не могло вполне не осуществиться. И он знает, что это глубина, но какая глубина, этого он не знает. Это речь человека изумляющегося, но не такого, который знает все». Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам. М., 1994. С. 745.

166 Ср. рассуждение свт. Феофана по поводу Еф. 1, 21: «Воскресение и посадение одесную относится здесь к Богу Отцу; но оно есть нераздельное действие Божества, — Пресвятой Троицы. И Сам Сын в Нем столько же участвует, сколько Бог Отец и Бог Дух Святой. — Посадение одесную есть облечение властью Божескою, вседержавною. Бог Сын и в Воплощении не переставал быть Вседержителем, как был и Творцом всего. Апостол хочет сказать, что в сие вседержительство введено и человеческое естество в лице Христа Господа, будучи прославлено в Воскресении. Не яко Бог Господь стал выше всего и Владыкою всего, — ибо и не переставал быть таким, но яко Богочеловек. Лице Спасителя — одно. И в самом уже Воплощении он был Вседержитель и яко человек. Но для введения человеческого естества в сие державствование надлежало прежде прославить его воскресением. Человек — малый мир. Он сосредотачивает в себе все тварные силы. В прославленном человечестве в лице Богочеловека силы стали браздами правления и вместе каналами для прохода восстановительных сил Спасителя во все области миробытия. Все сие необходимое следствие Воплощения Бога Слова». Св. Феофан Затворник. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесейм. М., 1998. С. 120. Тема прославления и обожения тела человека Господом Иисусом Христом является посто-

Таким образом, Бог знал, как Своей Премудростью и Силой человеколюбиво изменить к лучшему наше губительное падение, происшедшее вследствие нашего самовластия.

55. Многие, возможно, обвиняют Адама за то, что он так легко был убежден лукавым советом, отверг Божию заповедь и через это отвержение произвел в нас смерть. Впрочем, не одно и то же — прежде опыта желать вкусить от какого-либо смертоносного растения и жаждать съесть [плод] его уже после того, как на опыте познано, что оно — смертоносно. Поэтому каждый из нас куда более достоин порицания и осуждения, чем тот Адам¹⁶⁷. Впрочем, разве то древо не в нас? Разве теперь не имеем мы заповедь от Бога, запрещающую вкушать от того древа? Оно находится в нас не таким точно образом, [как это было в Раю], но заповедь Божия и ныне пребывает в нас. Тех, кто подчиняется ей и желает жить по ней, она освобождает и от наказания за их собственные грехи, и от прародительского проклятия и осуждения, а тех, кто и теперь ее отвергает, предпочитая ей прилог и совет лукавого, [ожидает] отпадение от той [блаженной] жизни и пребывания в Раю, а также падение в грозную геенну вечного огня¹⁶⁸.

янной в святоотеческой письменности. В частности, с особой любовью раскрывает ее в своих песнопениях свт. Софроний Иерусалимский, который показывает, что «Иисус Христос, видимо оставив землю, вознесся на небо с тем самым естеством нашим, которое принял при Воплощении, сделав это естество способным вознестись выше Ангелов и Архангелов, и посадив в лице Своем на самом возвышенном престоле, одесную Отца». Попович К. Патриарх Иерусалимский Софроний как богослов, проповедник и песнописец. Киев, 1890. С. 127.

167 Эти же мысли св. Григорий почти буквально повторяет в одной из своих гомилий. См.: *Святитель Григорий Палама. Беседы*. Т. 2. С. 59.

168 Ср. рассуждение св. Григория в «Десятисловии»: «Вот этого одного Владыку и Создателя всего [существующего] прославляй, к Нему прилепляйся с любовью, пред Ним кайся день и ночь в вольных и невольных падениях твоих, ибо Он — *сострадательный и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и вечно благодетельствующий, обещающий и дающий Царство Небесное и нескончаемое, жительство*

56. Какова же заповедь Божия, ныне предложенная нам? — Покаяние, главный смысл которого заключается в том, чтобы не прикасаться уже более к запрещенному¹⁶⁹.

безболезненное и жизнь бессмертную и наслаждение светом не вечерним чтущим Его, поклоняющимся Ему, любящим Его и хранящим повеления Его. Но он также Бог ревнитель и праведный Судия и страшный мститель: непочитающих Его, противящихся Ему и не хранящих повеления Его ждет вечное наказание — огонь неугасимый, боль непрестающая, горе безутешное, беспросветный мрак, место темное и тесное, где зывающий к состраданию скрежет зубов и неусыпающие ядовитые черви. Он уготовил это первому злому отступнику, а вместе с ним всем, кто поддался его обману, последовал за ним и отверг своего Творца делами, словами и помышлениями». *Святитель Григорий Палама. Десятисловие христианского законоположения // Альфа и Омега. № 2 (16). 1998. С. 71.*

169 Идея покаяния, как стержневой момент религии Христовой, постоянно подчеркивается почти всеми отцами и учителями Церкви, которые акцентируют и общее содержание ее («изменение ума», т.е. преображение всего человека), и конкретные аспекты такого изменения. Например, согласно Клименту Александрийскому, «вера есть первый акт обращения, но за нею непосредственно следует и второй — покаяние. В покаянии вера находит свое завершение (κατόρθωμα); равно как и покаяние коренится в вере: “ибо, если не поверит кто-нибудь, что состояние, в котором он обретается, есть состояние греховное, то и не раскается; и если не поверит, что наказание предлежит согрешающему, спасение же живущему по заповеди, то он не переменится”. Покаяние состоит в сознании своих грехов, далее, в осуждении их и в просьбе о прощении: “раскаяться — это значит осудить прошлое и просить забвения его у Отца”, наконец, в отвращении от грехов в последующей жизни: “истинное раскаяние состоит в том, чтобы уже более не впадать в то же самое; чтобы с корнем исторгнуть из души грехи, за которые душа себя осудила на смерть”. Следствием покаяния служит не только прощение, но и изглаждение грехов». *Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 34.* Суть покаяния преп. Иоанн Лествичник характеризует так: «Покаяние есть возобновление крещения. Покаяние есть всегдашнее отвержение телесного утешения. Покаяние есть помысл самоосуждения и попечения о себе, свободного от внешних попечений. Покаяние есть дочь надежды и отвержение отчаяния. Кающийся есть посрамленный осужденник. Покаяние есть примирение с Господом через совершение благих дел, противных прежним грехам. Покаяние есть очищение совести. Покаяние есть

Ведь мы были изгнаны из места божественной неги, Рай Божий был справедливо закрыт для нас, ниспали мы в эту гиблую бездну и осуждены были жить вместе с бессловесными животными и общаться с ними, лишившись надежда быть призванными обратно в Рай. Поэтому Тот, Кто тогда Сам праведно вынес приговор (а точнее, Кто справедливо допустил этому приговору совершиться над нами), Тот теперь вследствие преизбытка человеколюбия и благодати и по благоутробному милосердию (Лк. 1, 78) Своему ради нас сошел до нас¹⁷⁰. И благоволил Он безгрешно стать Человеком,

добровольное терпение всего скорбного. Кающийся есть изобретатель наказаний для самого себя. Покаяние есть крепкое утешение чрева, уязвление души в глубоком чувстве». Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 58-59. А св. Иоанн Златоуст описывает действие покаяния следующим образом: «Покаяние есть врачевство, истребляющее грех; оно есть дар небесный, чудесная сила, благодатью побеждающая силу законов, почему оно ни блудника не отвергает, ни прелюбодея не отгоняет, ни пьяницы не отвращает, ни идолослужителем не гнушается, ни поносителя не отменяет, ни хулителя не гонит, ни гордеца, но все пременяет, потому что покаяние — горнило греха». Св. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 362. Св. Григорий, говоря, что главное в покаянии — не прикасаться уже более к запрещенному (τὸ κεφάλαιον τῶν ἀπηγορευμένων μηκέτι ψάυειν)» подразумевает всю совокупность аспектов идеи покаяния.

170 Ср. рассуждение свт. Игнатия Брянчанинова: «Бог по неизреченной милости своей призвал снова род человеческий в общение с Собою. Это совершил Он при посредстве самого чудного, непостижимого способа. Единым из трех Лиц Своих, Всесвятым Словом, Он принял человечество, зачавшись во утробе Пресвятой Девы действием Всесвятого Духа, устранив от Себя обыкновенное человеческое зачатие от семени мужеского, зачатие, сообщавшее всем людям заразу греховную. Таким образом явился в роде человеческом непорочный Человек, каким создан праотец. Этот непорочный Человек был причастником Божественного Естества, подобно первозданному, но несравненно в большей степени: первозданный был святым по благодати человеком, а вочеловечившийся Бог соделался Богочеловеком. Все грехи человеческие Он принял на Себя. Он мог сделать это, потому, что, будучи человеком, был и всемогущим, всесовершенным Богом. Приняв все человеческие грехи на Себя, Он принес Себя в искупительную жертву правосудию

подобным нам, чтобы подобным научить и спасти подобное; принес нам спасительный совет и заповедь покаяния, обратившись к нам со словами: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 4, 17). До вочеловечивания Слова Божия Царство Небесное было столь же далеко от нас, сколь далеко отстоит небо от земли. Но когда Царь Небесный поселился среди нас и соблаговолил соединиться с нами, тогда Царство Небесное приблизилось ко всем нам¹⁷¹.

57. Поскольку же теперь Царство Небесное приблизилось к нам, не будем же удаляться от него, живя без покаяния. Особенно же будем избегать жалкой участи сидящих *во тьме и сени смертной* (Пс. 106, 10)¹⁷². Стяжаем дела покаяния: смиренномудрие¹⁷³, умиление, духовное сокрушение, кроткое сердце, преисполненное милости, любящее правду, помогающее чистоты, миролюбивое и умиротворяющее, терпеливое, раду-

Божью за согрешившее человечество: Он совершил искупление, ибо мог сделать это». Св. Игнатий Брянчанинов. Творения. Т. 2. М., 1998. С. 329-330.

171 Данное «приближение» вряд ли следует мыслить только во временных и пространственных категориях. См. у преп. Максима: «Слова: *Приблизилось Царство Небесное* (Мф. 3, 2) не означают, я думаю, уменьшения времени. Ибо [Царствие Божие] не придет приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там (Лк. 17, 20-21), но оно зависит от [внутренней] связи с ним достойных, соответствующей их душевному предрасположению к этому Царству. Ведь *Царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17, 21)». Св. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 253.

172 Подразумеваются *сидящие во тьме* грехов своих. Ср. у преп. Симеона Нового Богослова, который, ссылаясь на Пс. 106, 10, говорит о «сидящих во тьме страстей» (οἱ ἐν σκότει παθῶν καθήμενοι), которые имеют ум, ослепленный неведением. См.: *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses*. Т. II. Ed. par B. Krivochèine et J. Paramelle // *Sources chrétiennes*. № 104. Paris, 1964. P. 226. Естественно, что подобное «сидение» в здешней жизни влечет и вечную тьму в жизни будущей.

173 Св. Григорий Палама употребляет выражение: φρόνημα ταπεινόν («смирренный образ мыслей»), которое является синонимом термина «смиренномудрие» (ταπεινοφρόνη). По словам С. Зарина, этим термином «выражается собственно смирренный образ мыслей человека и предполагается — непременно — момент сознательно-свободного участия в обозначаемом им настроении». Зарин С. Аскетизм. С. 469.

ющеся гонениям, наказаниям, поношениям, клеветам и страданиям за истину и правду. Ведь Царство Небесное, или, скорее, Царь Небесный (о, неизреченная щедрость!), *внутри* нас *есть* (Лк. 17, 21)¹⁷⁴. К Нему, через дела покаяния и терпения, мы должны всегда прилепиться, любя, насколько это возможно, Того, Кто нас так возлюбил.

58. Отсутствие страстей и изобилие добродетелей производят любовь к Богу. Ибо ненависть ко злу¹⁷⁵, от которой происходит отсутствие страстей, внедряет вместо них [в душу] горячую любовь к стяжанию [духовных] благ. А разве любитель и обладатель благ не будет любить Владыку, Который есть Само благо, единый Дарователь и Хранитель всякого блага? В этом Владыке и сам он пребывает особенным образом и благодаря любви носит Его в себе, согласно сказавшему: *пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16)¹⁷⁶. Можно

174 В одной из своих проповедей св. Григорий, ссылаясь на то же место Евангелия, говорит: «Поскольку Царствие Божие и приблизилось, и в нас есть, ради чего и приходит, то делами покаяния сделаем себя достойными его; сделаем усилие над собою, отвергая злые произволения и навыки; ибо *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12)». Св. Григорий Палама. Беседы. Т. 1. С. 95.

175 О подобной же ненависти говорит Евагрий Понтийский, который замечает, что «ненависть к бесам (τὸ μῖσος τὸ κατὰ δαίμονων) весьма способствует спасению и благоприятствует возделыванию добродетелей». Далее Евагрий ссылается на Пс. 138, 22 (*совершенную ненавистию возненавидел я, во враги быша ми*), изъясняя это место Писания так: «Ведь тот ненавидит врагов совершенной ненавистью, кто ни на деле, ни в мысли не грешит, — а это есть признак первого и величайшего бесстрастия». См. наш перевод в кн.: У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 410-411.

176 См. толкование: «Если Бог есть любовь, то из этого прямо следует, что кто пребывает в любви, как в постоянной сфере (ἐν) своей жизнедеятельности, тот пребывает в Самом Боге, существо Которого составляет любовь. Но из того же положения, что Бог есть любовь и что всякая истинная любовь от Бога, следует, что для человека возможна любовь только в таком случае, если в нем пребывает Сам Бог, Который есть любовь; если кто пребывает в любви, то это несомненный знак, что не только он пребывает в Боге, но и Бог пребывает в нем». Сагарда Н.И. Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. С. 576-577.

[легко] заметить, что не только любовь к Богу [происходит] из добродетелей, но что и добродетели рождаются из любви¹⁷⁷. Поэтому и Господь однажды сказал в Евангелии: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня» (Ин. 14, 21), добавив в другом месте: «Кто любит Меня, соблюдает заповеди Мои»¹⁷⁸. Однако дела добродетели недостойны похвалы и бесполезны для тех, кто творит их, [если они свершаются] без любви; впрочем, [также бесполезна] и любовь без дел. Это обстоятельно показал [Апостол] Павел, который к коринфянам писал: Если я сделаю то-то и то-то, а любви не имею: нет мне в том никакой пользы (1 Кор. 13, 1-3)¹⁷⁹. А особенно любимый Христом ученик [Его] говорит: станем любить не словом или языком, но делом и истиною (1 Ин. 3, 18)¹⁸⁰.

177 Ср. рассуждение блж. Феодорита: «Только добродетель, или любомудрие, является постоянным благом. Оно препобеждает и руки грабителя, и язык клеветника, и град неприятельских стрел и дротиков; не бывает добычей горячки, игрушкой волн и не терпит ущерба от кораблекрушения. Время не умаляет силу его, но, наоборот, эта сила со временем возрастает. Веществом же любомудрия является Божественная любовь». Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев с прибавлением «О Божественной любви». В приложении — «Житие Мар Евгена». Вступительная статья и новый перевод А.И. Сидорова. М., 1996. С. 296.

178 Свободная цитата: Ин. 14, 15 и 23. Согласно Евфимию Зигабену, «соблюдение заповедей значит исполнение их, осуществление их на деле». Евфимий Зигабен. Толковое Евангелие от Иоанна. Киев, 1887. С. 277.

179 Цитата свободная. Св. Иоанн Златоуст, толкуя это место Священного Писания, рассуждает: «В любви вот что удивительно: к другим добродетелям примешивается зло; например, нестяжательный часто тем самым надмевается; красноречивый впадает в болезнь честолюбия; смиренномудрый часто тем самым превозносится в своей совести; а любовь свободна от всякой подобной заразы; ибо никто никогда не станет превозноситься пред любимым... Любовь изменяет самое существо вещей и неразлучно приносит с собою все блага; она нежнее всякой матери, щедрее всякой царицы; трудное она делает легким и удобным, добродетель представляет привлекательною, а порок отвратительным. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Первое Послание св. Апостола Павла к Коринфянам. Ч. 2. СПб., 1858. С. 194-197.

180 Св. Григорий Палама посвящает одну из своих проповедей св. Иоанну Богослову, где в частности, говорит, что он был послан

59. Всевышний и поклоняемый Отец есть Отец Самой Истины, то есть Единородного Сына; и Он имеет духа Истины — Духа Святого, как это и показало раньше Слово Истины. Поэтому те, которые поклоняются Отцу в Духе и Истине, веруя таким образом, приводятся в действие Ими¹⁸¹. Ибо, как говорит Апостол, «Дух есть [Тот], через Которого мы поклоняемся и Которым молимся»¹⁸². И Единородный Сын Божий говорит: *никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14, 6)¹⁸³. Поэтому поклоняющиеся Всевышнему Отцу *в духе и*

возлюбившим Его Спасителем, дабы «научил он нас всякой истине, воскресил от мертвых дел и обратил к делам Света (εἰς ἔργα φωτός), из которых главным и доставляющим жизнь вечную является любовь к Богу и к ближнему — что [Апостол] явственным образом разъяснил». *Святитель Григорий Палама. Беседы. Т. 3. С. 36. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11. Σ. 62.*

181 Св. Григорий ссылается на стих Ин. 4, 23 (цитируемый ниже), но придает ему, судя по контексту, триадологический смысл: верующие во Святую Троицу находятся как бы под постоянным действием всех трех Лиц Ее (διὰ τούτων ἐνεργούμενον).

182 Очень свободная парафраза Ин. 4, 23-24.

183 Ср. толкование: «Познание конечной цели всего нашего бытия, Отца небесного, невозможно ранее познания пути к Нему, — ранее познания Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, и Креста Его, через который Он сделался путем для нас, вводя нас в общение с истиной и жизнью Существа Божия. Гордое стремление разума познать сначала высочайшую Цель всего мирового движения и собственной своей жизни и самостоятельно определить затем путь к ней остается бесплодным. Смиренная вера в Спасителя и неуклонное, безраздельное стремление к усвоению указанного Им в Себе, в единении с Собою спасения, — вот единственно чем достигается и познание Отца, и единение с Ним... Много обителей на небе, но Путь к ним един, — многими средствами и способами влечет к Себе людей Бог, но все частные пути приводят ко Христу, как к Пути единому, главному, и, не достигнув Его, они не достигают и Отчего дома. И где, поэтому, упование помимо Господа, помимо мысли о Его кресте и искупительной смерти, возлагается, например, на личную святость, на личные, мнимые дела и заслуги, на мнимую, фантастическую мудрость (например, масонство), на ложных пророков (например, Магомета), — где упование возлагается даже на Самого Бога, но только помимо Христа, как, например, в иудействе, — нет там спасения...». *Сильченков К. Прощальная беседа Спасителя с*

истине суть истинные поклонники (Ин. 4, 2)¹⁸⁴.

60. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине (Ин. 4, 24), то есть мысля Нетелесного нетелесным образом¹⁸⁵. Ибо [только] тогда поклоняющиеся подлинно узрят Его в духе и истине Его. Ведь поскольку Бог есть дух, то Он — нетелесен, а нетелесное не находится в [каком-либо] месте и не ограничивается пространственными пределами. Поэтому тот, кто говорит, что Богу следует поклоняться в каком-либо определенном месте из всех вообще мест неба и земли, тот и говорит вопреки истине и поклоняется неистинно. Ибо поскольку Бог — нетелесен, Он нигде не находится, однако поскольку Он есть Бог, то Он — повсюду. Вследствие чего если существует гора или место или тварь, где нет Бога, значит, Он окажется ограниченным в чем-либо. Стало быть [Бог] повсюду, ибо Он беспределен. Каким же образом Он повсюду? Не таким ли, что Он охватывается не частью [мира], но всем [этим миром]? — Никоим образом, так как [это означало бы] опять, что Он — тело. Итак, все содержа и объемля, Бог есть Сам в Себе повсюду и превыше всего, и Ему поклоняются истинные поклонники в духе и истине Его¹⁸⁶.

учениками. Ев. Иоанна XIII, 31 — XVI, 33. (Опыт исследования). Харьков, 1895. С. 102-103.

184 Данная глава почти буквально повторяется в одной из проповедей св. Григория Паламы (19-й). См.: *Святитель Григорий Палама. Беседы*. Т. 1. С. 201.

185 Ср. изъяснение блж. Феофилакта: «Так как Бог есть дух, то есть бестелесен, то и поклоняться Ему должно бестелесно, то есть душою. Это означает словами: “в духе”. Ибо душа есть дух и существо бестелесное. А как многие, по-видимому, поклоняются Ему душою, но не имеют о Нем истинного понятия, например, еретики, посему присовокупил: “и в истине”. Ибо должно поклоняться Богу умом, но также должно иметь и понятие об Нем истинное». Блж. Феофилакт Болгарский. *Благовестник, или толкование на Святое Евангелие*. Ч. 2. М., 1993. С. 326.

186 Эти рассуждения почти полностью повторяются опять в той же 19-й проповеди св. Григория. См.: *Беседы*. Т. 1. С. 202. Развивая их, святитель замечает: «Итак, Бог -- повсюду, не только на земле, но и превыше земли; Он приемлет поклонение от так истинно и богоприлично верующих. Отец нетелесный и беспредельный как в отпошении времени, так и в

61. Ангел и душа, будучи нетелесными, не находятся в [каком-либо] месте, но и не вездесущи; они не содержат все [мироздание], но сами нуждаются в Содержащем¹⁸⁷. Следовательно, они [находятся] в Том, Кто содержит и объемлет все [мироздание], будучи соответствующим образом ограничены Им. Что же касается души, то она, содержа тело, с которым она сотворена, находится повсюду в теле, но не как в [некоем] месте и не как объемлемая [телом], но как содержащая, объемлющая и животворящая это тело, поскольку она обладает этим по образу Божию.

62. Но не только в том отношении человек более создан по образу Божию, чем Ангелы, что он имеет в себе со-

отношении места (κατὰ χρόνον καὶ τόπον ἀόριστος), во Святом и вечном Духе и Слове безначальном, Которое есть воипостасная Истина Отца (ἡ ἐνυπόστατος τοῦ Πατρὸς ἀλήθεια). См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 9. Σ. 562. Далее следует рассуждение об Ангеле и душе, которое повторяется в следующей главе.

187 В этой фразе (οὐ γὰρ συνέχουσι τὸ πᾶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ δεῖται τοῦ συνέχοντος) подчеркивается (и это характерно для всего святоотеческого богословия) коренное различие между Творцом и тварью. Глагол συνέχω в этом плане часто имел значение «держатъ вместе», «удерживать от распада», акцентируя не столько момент *созидания* в деятельности Бога по отношению к миру, сколько момент *сохранения* Им Своего творения. Этот момент явственно намечается уже в высказывании апологета II века Афинагора, который говорит, что Бог «все сотворил Словом и все содержит Духом Своим». См.: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 59. Однако, как это указывает ниже св. Григорий Палама, в тварном мире особое место занимает человек (точнее, его высшее начало — душа, дух, ум), находящийся в «иконическом» отношении к Творцу. Поэтому его душа «содержит» (т.е. удерживает от распада) тело по образу того, как и Бог «содержит» тварный мир. Ср. учение преп. Максима Исповедника: «Человек выступает среди всего тварного мира с особенным значением. Если мир и каждая вещь в нем причастны Логоса, то в особенности причастен Его человек: он — образ Божий. Если λόγος каждой вещи отображает собой Бога, то в особенности λόγος человека. Плоть его, облегающая душу, представляет лучшую параллель миру, облакающему собой Логоса, как одеждой. Его душа является образом Самого Божественного Логоса, проявившегося в мире Своими энергиями. Она имеет в себе как бы совокупность всех этих энергий». *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М. 1996. С. 72

держашую и животворящую силу, но и потому, что он начальствует. Ибо в естестве нашей души есть как начало господствующее и правящее, так и начало служащее и подчиняющееся. Желание, стремление, чувство и вообще [все] то, что после ума, — [все это] сотворено вместе с умом Богом, даже если мы, [побуждаемые] грехолюбивой волей, иногда бунтуем не только против Бога Вседержителя, но и против присущего нам по природе самовластного [начала]¹⁸⁸. Тем

188 В данном случае св. Григорий Палама, подобно многим другим отцам Церкви, выделяет в душе две части: как бы «высшую душу», т.е. ум — начало владычественное, призванное управлять (ἡγεμονικόν τε καὶ ἀρχικόν), и самовластное (самодержавное — αὐτοκράτορος), и «душу низшую» — все то, что «после (ниже) ума» (μετὰ τὸν νοῦν), долженствующую подчиняться и служить уму. Эту «низшую душу» Палама здесь сопрягает преимущественно с областью чувства и желания (θέλεισις, ὀρεξις, αἰσθησις). Как и преп. Максим Исповедник, он обозначает этими терминами природную силу хотения. А она, согласно преп. Максиму, «есть просто прирожденная душе способность — τὸ πεφυκέναι θέλειν или просто τὸ θέλειν (= τὸ ἀπλῶς θέλειν), просто стремление — ἀπλῆ τις ὀρεξις». От нее отличается воля личная (γνώμη, γνωμικόν θέλημα), связанная с конкретным способом хотения (τὸ πῶς θέλειν) и присущая не природе, а личности. См.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888. С. 119-124. Данную личную волю св. Григорий обозначает здесь как «грехолюбивую волю» (τὴν φιλαμαρτήμων γνώμην — выражение, также встречающееся у преп. Максима: PG 91, 1045), подчеркивая факт расстройств человеческой души после грехопадения, когда личное стало бунтовать против природного. Ибо «по идеалу истинной жизни господственное положение в человеке должен был занимать его дух (πνεῦμα), или, по терминологии аскетов, его владычественный ум (ἡγεμονικός νοῦς). Дух-ум человека должен был входить в общение с Богом — непосредственно, через созерцание, или посредственно через древо жизни. Ведь Адам был прежде всего умный созерцатель всего божественного. Благодаря общению с Богом, дух, с другой стороны, мог господствовать над чувственной и вещественной сторонами своей природы, — над тем, что известно на языке святоотеческом под τὸ αἰσθητόν и ὕλη. А через ὕλη дух в свою очередь являлся владыкою всего мира — космоса. Следствием всего этого была гармония — единство жизни в природе человека. Но чрез грех утратив способность всецело управлять собою по идее богоподобия, дух естественно лишился также своего ничем не стесняемого господственного положения в природе

не менее, благодаря начальствующей [способности] в нас, Бог даровал нам господство над всей землей. Ангелы же не имеют сопряженного с ними тела так, чтобы оно подчинялось уму. Отпадшие [от Бога] ангелы стяжали умное хотение, постоянно пребывающее лукавым, а у благих Ангелов это хотение — постоянно благое и нисколько не нуждается в вознице¹⁸⁹. Лукавый не имел земной власти, но похитил ее, из чего явствует, что он не был создан начальствующим над землей¹⁹⁰. А благие Ангелы поставлены Вседержителем

своего организма. Теперь дух человека оказался вынужденным уступать свое прежде ничем не стесняемое владычество тому новому состоянию, которое явилось другим моментом в грехопадении человека и свило себе гнездо в чувственности человека, т.е. плоти (σάρξ). *Плоть бо похотствует на духа, дух же на плоть: сия же друг другу противятся* (Гал. 5, 17). Таким образом, вместо прежнего единства явилось расстройство природы человека, — то, что св. Василий Великий характерно назвал рассечением естества человеческого». Пономарев П.П. О спасении. С. 56. 189 Образ возницы (возничего), управляющего колесницей (ἡνίοχος), в близком смысловом контексте использует и преп. Макарий Египетский: «Подобно тому, как люди, запрягши коней, правят колесницами и устремляются друг против друга (ведь каждый состязается, чтобы низринуть и победить противника), так и сердце подвижников представляет собой зрелище: там лукавые духи борются с душой, а Бог и Ангелы взирают на это состязание. Сверх того, многие новые помыслы порождаются ежечасно душой, а также [влагаются] внутрь [ее] злобой (ὕπὸ τῆς κακίας). Ибо душа имеет много сокровенных помыслов, которые она ежечасно порождает и производит; и у злобы также множество помыслов и изобретений, а потому она ежечасно порождает новые помыслы против души. Ум же есть возничий: он запрягает колесницу души, держа в руках бразды помыслов. Так он устремляется против колесницы сатаны, которую сатана приготовил против души». Преп. Макарий Египетский. Духовные Беседы, Послание и Слова. Беседа 40, 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 270. Перевод несколько исправлен по изданию: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Hrsg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964. S. 277.

190 Эта мысль св. Григория нисколько не противоречит обозначению лукавых духов в Еф. 6, 12 в качестве «миродержцев» (τοὺς κοσμοκράτορας). По толкованию свт. Феофана, «миродержители не мира, Богом созданного и во вседержительстве Его состоящего, но мира, который во зле лежит и в котором только и есть что *похоть плоти, похоть очес и гордость житейская* (1 Ин. 2, 16), с достаточным количеством людей,

наблюдать над земными делами после нашего падения и последовавшего за ним умаления нашего достоинства, хотя и не полного по человеколюбию Божию. Ибо Бог, как говорит Моисей в [своей] песне, поставил пределы для Ангелов, когда разделил народы¹⁹¹. Это разделение имело место после Каина и Сифа; потомство Каина было названо «[сынами] человеческими», а потомство Сифа — «сынами Божиими»¹⁹². Как мне кажется, с того времени разделения по именам и был предвозвещен род, из которого надлежало Единородному Сыну Божию воспринять плоть.

63. Вместе со многими другими можно было бы сказать, что троичность нашего ведения показывает, что мы более, чем Ангелы [созданы] по образу Божию. Это не только потому, что наше ведение троично, но и потому, что оно объемлет всякий вид знания. Ведь из всех тварей мы одни обладаем, кроме мыслящего и разумного [начал], еще и

увлеченных сими похотями, и множеством обычаев в удовлетворение им. В этом мире люди толкуются по сим обычаям, разжигаемые похотями и их все более и более разжигая. От толчения и смятения — никто разобрать ничего не может, от чего что, для чего и как. Тьма покрывает всю эту область и есть ближайшая причина того, что мир сей еще стоит и цену какую-то имеет. Этого-то мира злые духи суть держатели. Они прельщают людей, они и держат их в прелести. Власть их не по естеству принадлежит им, а по неразумию людей, падких на похоти. Люди сами себя предают в рабство им и рабствуют. Сатана и стал случайно князем, по избранию грешных людей. Но как только кто отказывается жить по похотям и страстям, тотчас выходит из-под власти диавола. Если бы все образумились, совсем бы пала власть сатаны и бесы перестали бы быть миродержателями». *Св. Феофан Затворник. Толкования Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесейм. М., 1998. С. 459.*

191 См.: Втор. 32, 8. Св. Григорий несколько изменяет смысл данного места Священного Писания.

192 См.: Быт. 6, 2. По изъяснению св. Иоанна Златоуста, «Писание имеет обычай и людей «называть сынами Божиими. Так как они (οὗτοι) вели род свой от Сифа и от сына его, названного Еносом..., то его дальнейшие потомки в Божественном Писании названы сынами Божиими, потому что они до тех пор подражали добродетели предков; а сынами человеческими названы те, которые родились прежде Сифа от Каина и от него вели свой род». Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 1. М., 1994. С. 204

способностью чувствовать. Одному только человеку дано было то, что естественным образом соединено с разумным [началом души] и что открывает разнообразнейшее множество искусств, наук и познаний: земледелие, зодчество и создание [вещей] из ничего, хотя и не из абсолютного небытия (что свойственно [только] Богу). Ибо, полагаю, ничего из того, что свершено Богом, не возникает и не исчезает; но, смешиваясь одно с другим, оно у нас приобретает иную форму. Далее, только одним людям Бог даровал то, чтобы незримое слово ума, соединившись с воздухом, воспринималось чувством слуха; но не только: будучи записанным, оно зрится вместе с телом¹⁹³ и посредством тела. [Тем самым Бог] приводит нас к достаточной вере в пришествие и явление через плоть Всевышнего Слова — а Ангелы не принимают участия в этом¹⁹⁴.

193 Данное выражение (μετὰ σώματος) предполагает, вероятно, тот смысл, что буквы является как бы плотью «незримого слова ума» (τὸν ἀόρατον τοῦ νοῦ λόγον).

194 По суждению архимандрита Киприана (Керпа), данная глава имеет исключительное значение для понимания антропологии св. Григория Паламы. «В этом совершенном безмолвнике, равноангельном подвижнике не только не заметно никакого пренебрежения к земному и человеческому, никакого желания подменить человеческое ангельским, переменить образ Божий на образ ангельский, — в нем слышится прославление *плоти*. Той плоти, которая, казалось бы, служит помехой для монашеского равноангельного жития. То, чем люди в своем познании отличаются от Ангелов, именно, чувственное восприятие, не только им не подвергается осуждению и умалению, а, наоборот, восхваляется как источник совершенно недоступных Ангелам откровений в познании и как возможность не только восприятия познаваемого, но и создания новых, не существовавших дотоле форм и предметов. Ангелам не дана величайшая способность, доступная человеку, дар творческий, роднящий человека с его Творцом. Если Бог Творец, и Творец из ничего, То и мы, созданные по образу Творца, являемся тоже творцами не существовавших до того предметов и образов. Конечно, есть и разница: Бог творит из совершенного небытия, мы же вызываем к жизни что-то существующее в каком-то умопостигаемом мире, но в эмпирическом мире реально еще не бывшее». *Архимандрит Киприан (Керп)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 364-365.

Часть вторая

Опровержение учения Варлаама и Акиндина

І. Божественное озарение

64. Но если мы больше, чем Ангелы, и донныне обладаем тем, что «по образу», то в том, что «по подобию Божию» мы значительно уступаем благим Ангелам, особенно теперь. Оставляя пока в стороне [все] другое, скажу, что совершенство бытия по подобию Божию совершается посредством Божественного озарения, [исходящего] от Бога. Я думаю, что никто из тех, кто внимательно и с разумением читал богодухновенные глаголы, не остается в неведении относительно того, что лукавые ангелы лишены этого озарения, поскольку находятся под мраком (Иуд. 1, 6)¹⁹⁵; а Божии умы насыщаются им, почему и называются «вторым светом» и «истечением первого Света»¹⁹⁶. Отсюда [становится ясно, что] благие Ангелы обладают ведением чувственных [вещей]; они постигают их не посредством чувственной и природной силы, но познают эти [вещи] с

195 Преп. Максим, толкуя это место Священного Писания, говорит: «Мрак же есть совершенное и всецелое неведение Божественной благодати, сплошь проникнувшись которым по произволению, они лишились блаженного и всесветлого даяния чистого света, расточив дарованную им по природе силу на не-сущее». *Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 52.*

196 «Божии умы» (τοὺς θεϊοὺς νόας) здесь тождественны Ангелам. См.: «Второй свет есть Ангел — некоторая струя, или причастие первого Света; он находит свое просвещение в стремлении к первому Свету и в служении Ему; и не знаю, по чину ли своего стояния получает просвещение, или по мере просвещения приемлет свой чин». *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 546.* Ср. также: «Учение о том, что Ангелы насыщаются Божественным первоначальным Светом заимствовано от Псевдо-Дионисия. От него воспринял эту мысль и св. Иоанн Дамаскин: "Ангелы видят Бога, насколько это для них возможно, и это служит им пищею". Палама мог почерпнуть это мнение и непосредственно от Ареопагитиков или через посредство Дамаскина». *Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М. С. 358.*

помощью боговидной силы, от которой ничто не может быть сокрытым: ни настоящее, ни прошлое, ни будущее.

65. Те, которые являются причастниками этого озарения, обладая им в [какой-либо] мере, имеют и ведение сущих, сообразное этой мере. А то, что Ангелы являются причастниками этого озарения, что оно является нетварным и не есть Божественная сущность, — об этом знают все, кто надлежащим образом читал [творения] богомудрых богословов. Но те, которые мыслят подобно Варлааму и Акиндину, хулят это Божественное озарение, настаивают на том, что оно есть либо тварь, либо сущность Божия. Когда они говорят, что оно есть тварь, то не допускают [мысли] о нем как о свете Ангелов. Пусть же теперь выступит Богооткрыватель с Ареопага¹⁹⁷ и кратко изъяснит эти три [вещи]. Ибо он говорит: «Божественные умы движутся по окружности, когда их объединяют безначальные и бесконечные осияния Прекрасного и Добра»¹⁹⁸. Всем ясно, что «божественными умами» он называет благих Ангелов¹⁹⁹. Высказываясь же об этих озарениях во множественном числе, он отличает их от Божественной сущности, ибо она одна и неделима. А когда он добавляет [определение их, как] «безначальных и бесконечных», что иное представляет нам, как не то, что они являются нетварными?

66. Сжалившись над безобразием нашего естества, обнажившегося вследствие преступления [прародителей] от этого божественного озарения и сияния, Слово Божие по благоутробию милости Своей восприняло это естество

197 Термином *θεοφάντωρ* («открывающий Бога») неоднократно называл Дионисия Ареопагита преп. Максим Исповедник. См.: PG 91, 84, 348, 1260.

198 *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С 113.

199 В одной из схолий к сочинению «О небесной иерархии» (замечание к выражению: «иерархии небесных умов») говорится: «Эллинические философы также называют умами разумные, или ангельские, силы, поскольку каждый из них есть всецело ум и полнотой сущности обладает лишь в качестве живого ума, согласующегося с их видом, выражающим сущность». *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 5.

и снова явило его на Фаворе избранным из учеников облаченным в более великую славу²⁰⁰. Он показал, какими мы были некогда и какими будем через Него в будущем веке, если только здесь изберем, насколько то возможно [для нас], жизнь, сообразную Ему, как говорит Иоанн Златоуст²⁰¹.

200 Ср. описание Преображения у св. Иоанна Дамаскина: «О чудо, превосходящее всякий ум! Не снаружи слава присоединилась телу, но изнутри, от неизреченным образом соединенного с ним ипостасно Пребожественного Божества Бога Слова. Как несмешиваемое смешивается и остается неслиянным? Как несоединимое соединяется воедино и сохраняет присущие каждой природе свойства? Все это результат ипостасного соединения, когда соединенные [природы] образуют Единую Ипостась так, что в нераздельном различии и неслитном соединении и единство Ипостаси сохраняется, и двойство природ соблюдается через непреложное воплощение Слова и через превышающее разумение неизменное обожение смертной плоти». Далее святой отец говорит: «Впрочем, хотя святое тело никогда не оставалось непричастным Божественной славе, но от начала ипостасного соединения совершенно обогатилось славой невидимого Божества, так что одна и та же слава Слова и плоти, однако слава эта, пребывая сокрытой в видимом теле, являлась невидимой для тех, которые связаны узами плоти и не вмещают того, чего не могут зреть и Ангелы. Поэтому Христос преобразается, отнюдь не приобретая Себе того, чем Он не был, и не изменяясь в то, чем не был, но является Своим ученикам тем, чем был, отверзая им очи и делая их из слепых зрячими. Таково значение слов: *и преобразился пред ними*. Оставаясь Сам Себе тождественным, Он ныне стал видим ученикам еще другим в сравнении с тем, каким они видели Его прежде». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Перевод священника Максима Козлова // Альфа и Омега. 1999. № 4 (22). С. 62, 70.

201 Точную ссылку на какое-либо творение Златоустого отца установить не представляется возможным. Некую приблизительную параллель мыслям св. Григория Паламы представляет следующее рассуждение: «Подлинно, ничего не может быть блаженнее Апостолов, и особенно троих из них, удостоившихся быть с Господом под покровом одного облака. Впрочем и мы, если захотим, можем увидеть Христа, — не в таком виде, в каком они видели Его на горе, но в виде гораздо лучшем, потому что впоследствии Он придет не в прежнем виде. Тогда Он, щадя учеников, явил им столько славы, сколько они могли снести; после же Он придет во славе Отца Своего, не с Моисеем только и Илиею, но с

67. И Адам до преступления [заповеди], будучи причастником этого божественного озарения и сияния, словно поистине облаченный в одеяние славы, не был наг и не являлся безобразным вследствие своей наготы, ибо был более украшен, если так можно сказать, чем те, которые [в здешнем мире] облачаются во многие золотые одеяния и украшаются диадемами со сверкающими камнями. Эти божественные озарение и благодать великий Павел называет нашим небесным жилищем, говоря: *Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетыми не оказаться нагими* (2 Кор. 5, 2-3)²⁰². И тот же Павел на пути из Иерусалима в Дамаск принял от Бога залог этого божественного озарения и облачения в него, чтобы, по словам Григория, носящего славное имя Богослова, «до очищения от гонений вступить в сообщение с Гонимым, или, лучше сказать, с малым блистанием великого Света»²⁰³.

II. Множество божественных энергий

68. Божественная пресущественность²⁰⁴ никогда не

бесчисленными воинствами Ангелов, с Архангелами, с Херувимами, со всеми их несметными полчищами; не одно облако будет над главою Его, но все небо будет сосредоточено над Ним». *Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Кн. 2. М., 1993. С. 579.*

202 Ср. толкование свт. Феофана: «Вот причина, почему мы воздыхаем! Та, что желаем облечься в небесное наше жилище, в тело нетленное и нерукотворное. Знаем наверное, что оно есть и что оно несравненно лучше настоящего тела, или оно-то и есть настоящее тело, какое надлежит нам иметь; потому и вождевуем его». Далее святитель замечает: «воздыхаем в желании облещись в новое небесное тело, но, конечно, с таким приложением: если только и облекшись в него не обрящемся обнаженными от славы, благодати и благоволения Божия». *Святитель Феофан Затворник. Толкования Посланий Апостола Павла. Второе Послание к Коринфянам. М., 1998. С. 170, 172.*

203 *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 536.*

204 Это понятие (ἡ ὑπερουσιότης — или: «сверхсущественность») особенно характерно для Дионисия Ареопагита. См., например: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом*

называлась множественной. Но божественная и нетварная благодать и энергия Божия, нераздельно разделяемая наподобие солнечного сияния²⁰⁵, и греет, и озаряет, и животворит, и возвращает, и посылает озаряемым свое собственное сияние, и является очам тех, которые зрятего. Соответственно этому как бы смутному образу божественная энергия Бога называется богословами не одной только, но они говорят о многих [энергиях]. Например, Василий Великий изрекает: «А каковы действия [Духа]?²⁰⁶ Неизреченны по величию, неисчислимы по множеству. Ибо как представим мыслью то, что за пределами веков? Каковы были действия Его прежде мысленной твари?»²⁰⁷ Поэтому ни одно из тварных существ не может ничего высказать и ничего постигнуть умом из того, что [было] прежде умопостигаемого творения и что [находится] за пределами веков (ведь и века суть умопостигаемые твари)²⁰⁸. Следовательно, силы и энергии

богословии. СПб., 1994. С. 13. Здесь же интересная схолия: «Если слово “сущность” выводится из глагола “быть”, а с бытием связано представление о развитии, то несправедливо говорить о сущности применительно к Богу. Ибо Бог превосходит всяческую сущность, ничем из сущего не являясь, но будучи превыше сущего и Тем, из Кого сущее происходит».

205 Данное выражение (кат' εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἀκτίδος) восходит, скорее всего, к св. Василию Великому, который говорит о Святом Духе: «Он прост по сущности, многообразен в силах (ποκίλον ταῖς δυνάμεσιν), весь присутствует в каждом и весь повсюду. Он разделяемый не страждет, и когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым, наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы один им наслаждается, между тем как сияние сие озаряет землю и море и срастворяется с воздухом». *Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 265. Текст: Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. Ed. par B. Pruche // Sources chrétiennes. № 17 bis. Paris, 1968. P. 326.*

206 «Духа» (τοῦ πνεύματος), по всей видимости, прибавлено каким-либо переписчиком этого творения св. Василия или самим св. Григорием.

207 *Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 306. Текст: Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. P. 418.*

208 Согласно св. Иоанну Дамаскину понятие «век» (αἰών) «многозначуще; ибо оно обозначает и вечность, и много. Ибо называется

Божиего Духа не сотворены; поскольку же в богословии они мыслятся как многие, то они нераздельно различаются от всецело неделимой сущности [Святого] Духа.

69. Нетварная энергия Божия, нераздельно разделяемая, представляется богословами множественной, как это было разъяснено выше Василием Великим. А поскольку божественные и обоживающие озарение и благодать есть не сущность, а энергия Божия, то она представляется не только в единственном, но и во множественном числе. Соразмерно сообщаемая тем, кто причаствует ей, она, соответственно способности воспринимающих [ее], посылает им большее или меньшее обоживающее осияние²⁰⁹.

веком и жизнь каждого из людей. Опять веком называется и время тысячи лет. Опять называется веком вся настоящая жизнь, веком также и будущая, бесконечная после воскресения. Веком опять называется не время и не какая-либо часть времени, измеряемая движением и бегом солнца, то есть составляемая днями и ночами, но как бы некоторое временное движение и расстояние, которое тянется подле и вместе с тем что — вечно. Ибо что именно есть время для того, что находится в зависимости от времени, этим для вечного служит век». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону, 1992. С. 43. Св. Григорий Палама отождествляет понятие «века» с понятием «умопостигаемые творения» (οἱ αἰώνες νοητὰ κτίσματα εἰσι); последние же мыслятся им, как нечто имеющее (тварное) бытие еще до времени. Поэтому и «века» в данном конкретном случае представляют собой нечто отличное от времени, т.е. они близки к последнему значению понятия «век» у св. Иоанна Дамаскина.

209 См. замечание отца Иоанна Мейендорфа: «Благодать Божия не отлична от Бога, она и есть божественная жизнь, дарованная человеку: вот в чем заключается обоснование учения св. Григория Паламы о «неотделимости» сущности и энергий. В Иисусе Христе человек получает нетварную жизнь: “Тех, кто причастен им [энергиям] и кто причастием действует по ним, [Бог] соделывает богами по благодати, безначальными и бесконечными”. Мысль о том, что обожженный человек становится “нетварным по благодати”, часто повторяется под пером св. Григория». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 242.

70. Этих божественных энергий Исаия насчитывает семь; у евреев же число семь означает множество. Он говорит: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и цвет от него произойдет; и почиет на нем семь духов: дух премудрости и разума, ведения и благочестия, совета, крепости и страха» (Ис. 11, 1-2)²¹⁰. Разделяющие взгляды Варлаама и Акиндина безумно стараются [доказать], что эти семь духов — тварны. В своих «Возражениях Акиндину» мы, представив [подробно эти взгляды], достаточно их изобличили. Впрочем, и Григорий Богослов, упомянув эти божественные энергии Духа, говорит: «духами, как думаю, угодно было Исаии назвать действия Духа»²¹¹. Самый велегласный из пророков не только ясно показал посредством этого числа отличие божественных энергий от божественной сущности, но и посредством слова «почиет» представил их нетварность. Ибо «почивать» есть признак превосходного достоинства²¹². В самом деле, как могут быть

210 Цитата довольно свободная. Ср. одно рассуждение преп. Максима: «Святой пророк Исаия в своем пророчестве говорит, что почиют семь духов на Спасителе, выросшем от корня Иессеева (Ис. 11, 1-3), но он не ведает семи духов Божиих и не научает других так воспринимать это, а называет "духами" действия единого и того же самого Святого Духа, потому что во всяком действии целиком, полностью и соразмерно присутствует действующий Святой Дух». *Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 86.*

211 *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 577.*

212 Глаголом ἐπαυαπαύω («почиваю, упокоиваюсь») в святоотеческой письменности довольно часто обозначалось божественное присутствие в мире и в душе человека. См., например, у преп. Макария: «Представь себе обширные чертоги; но они в запусении, наполнены всяким зловонием, множеством мертвых тел. Так и сердце есть чертог Христов (τὸ παλάτιον τοῦ Χριστοῦ); но оно наполнено всякой нечистотой и многими толпами лукавых духов. Поэтому надобно возобновить и перестроить его, приготовить внутренние горницы и ложницы. Ибо Царь Христос с Ангелами и святыми духами идет упокоиться (ἐρχεται ἐπαυαπαῖναι) там, и пожить, и основать Свое Царство». *Преподобный Макарий Великий. Духовные Беседы, Послание и Слова.*

тварями те [духи], которые почивают на воспринятом от нас владычествующем естестве?²¹³

71. Господь наш Иисус Христос, согласно [Евангелисту] Луке, говорит, что Он *перстом Божиим* изгоняет бесов (Лк. 11, 20)²¹⁴, согласно же [Евангелисту] Матфею — *Духом Божиим* (Мф. 12, 28). Василий Великий [по этому же поводу] говорит, что «перст Божий» есть одна из энергий Духа²¹⁵. Стало быть, если одна из этих энергий есть Святой Дух, то и другие, разумеется, также являются Им, как научает нас [святой] Василий. Но из этого не следует, что есть много богов или духов. Это суть выступления²¹⁶, проявления и

М., 1880. С. 164. Текст: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 146.

213 Так, думается, следует переводить выражение: τὸ παρ' ἡμῶν δεσποτικὸν ἐκεῖνο πρόσλημμα. Термин πρόσλημμα («добавление, приобретение») в святоотеческой письменности часто обозначал воспринятую Богом Словом человеческую природу. См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 1178.

214 Блаж. Феофилакт так парафразирует эти слова Господа: «Я изгоняю “перстом Божиим”, то есть Духом Святым, а не духом лукавым. Духа называет “перстом” для того, чтобы ты знал, что как перст одного существа с целым телом, так и Дух Святой единосущен с Отцом и Сыном». Благовестник. Т. 2. С. 102.

215 Данное высказывание содержится в пятой книге «Против Евномия», которая, как и четвертая книга, приписывается св. Василию Великому, но, по всей видимости, принадлежит Дидиму Слепцу. См. на сей счет работу: Спасский А.А. Кому принадлежат четвертая и пятая книги св. Василия Великого против Евномия. Библиографическая правка // Богословский вестник. 1900, № 9. С. 79-106.

216 Термин πρόβδος («выхождение», «исхождение», «выход вовне») часто употребляется Дионисием Ареопагитом для обозначения присутствия Бога «вне Своей сущности»; при этом подразумевается теснейшая связь «выхождения» и Откровения. Дионисия в этой связи часто упрекали в заимствовании и включении неоплатонической теории эманации (схема: «пребывание — выходжение — возвращение»; μονή — πρόβδος — ἐπιστροφή). Однако в неоплатонизме «выхождение» предполагает понижение онтологического статуса бытия, что совершенно немыслимо для Ареопагита. Для него «выхождения» не являются (меньшими богами) или «Богом в меньшей степени» (neither lesser gods nor less God), а есть совершенный Бог, но Бог ad extra. См.: Hieromonk Alexander

естественные энергии единого Духа и через каждую [из них проявляется] одно действующее [Лицо]. А зломыслящие [еретики] утверждают, что эти [энергии] суть твари, семикратно низводя Дух Божий на уровень твари. Так пусть же они и посрамятся семикратно! Ибо и пророк говорит об этих [энергиях]: *седьм сия очеса Господня суть, призирающая на всю землю* (Зах. 4, 10)²¹⁷. И в Апокалипсисе написано: *благодать вам и мир от Бога и от семи духов, находящихся перед престолом Его* (Откр. 1, 4)²¹⁸. Верным он ясно показывает, что эти [энергии] есть Дух Святой.

III. Основные положения

72. Бог и Отец, через пророка Михея заранее возвещая о рождении по плоти Единородного, а также желая показать безначальность Его Божества, говорит: *исходи Его из начала от дний века* (Мих. 5, 2)²¹⁹. По толкованию божественных отцов,

(Golitzin). ET IN TROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1994. P. 55-59. Св. Григорий Палама в данном случае сочетает названный термин с «проявлениями» (ἐκφάνσεις) и «естественными энергиями» (ἐνέργεια φυσικά), подчеркивая активное проявление Святого Духа ad extra.

217 Иное толкование (экклезиологическое) данного места дает св. Кирилл Александрийский: «Очами могут быть признаны святые тайноводители, как имеющие преимущество и превосходство над другими и потому, как я думаю, названные епископами; через них Господь наш Иисус Христос надзирает над верующими в Него». Святитель Кирилл Александрийский. Творения. Ч. 11. Сергиев Посад, 1898. С. 58.

218 Так цитирует это место Священного Писания св. Григорий. Св. Андрей Кесарийский предполагает, как один из вариантов толкования, понимать «под семью духами — дары Животворящего Духа». См.: Св. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992. С. 7.

219 Ср. толкование: «Исходи же Его, говорит, от начала и от дней века, указывая или на предвечное существование Слова (ибо Оно совечно Своему Отцу и Само есть Творец веков), или на то, что Оно стало человеком хотя в последнее время века, но тайна о Нем предопределена уже в предведении Отца и прежде сложения мира. Итак, исходами

исходи эти суть энергии Божества, ибо они являются силами и энергиями Отца, и Сына, и Духа. Но те, которые стараются мыслить подобно Варлааму и Акиндину и защищать их мнения, провозглашают, что эти энергии суть твари. Но когда-нибудь позднее, вразумившись, пусть они поймут, Кто это Тот, про Которого Давид говорит: *от века* (что означает «от дней века») и *до века Ты еси* (Пс. 89, 3)²²⁰. И пусть они внимательно исследуют (если, конечно, пожелают) то, как Бог устами пророка говорит, что эти исходи существуют изначала, но не говорит, что они произошли, созданы или сотворены. И Василий [Великий], богословствуя в Духе Божиим, [не сказал], что они произошли, но изрек: «Энергии Духа были прежде умопостигаемой твари и за пределами веков»²²¹. Следовательно, один Бог от века действующий и всесильный, ибо Он имеет предвечные силы и энергии.

73. Те, которые явно противостоят святым отцам и защищают мнение Акиндина, говорят: «Одно является нетварным — Божественное естество, а то, что так или

называет или вневременное от Бога Отца рождение в собственное существование Сына, или же явление Его, имевшее быть в те времена, когда Он стал плотью, хотя и от дней века Ему предопределено и постановлено быть Спасителем и Искупителем от Отца, Который знал, что случится в роде человеческом вследствие преступления Адама». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 10. Сергиев Посад, 1897. С. 124. Данное толкование отличается от того, которое предлагается ниже св. Григорием Паламой.

220 В одном из толкований на Псалтирь, приписываемом св. Иоанну Златоусту, эти слова изъясняются так: «В настоящих словах Псалмопевец поучает нас двум истинам: во-первых, что мир произошел во времени... во-вторых, что Творец их [гор, земли и вселенной, о которых говорится в начале стиха Пс. 89, 3. - А.С.] Бог, что Он был прежде всего и потому стал началом всего существующего... Хорошо пророк говорит, что Бог *от века и до века*, т.е. будущего». *Святитель Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 5. Кн. 2. М., 1996. С. 900.

221 Св. Григорий несколько свободно цитирует св. Василия Великого. См.: *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. С. 306. Текст: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. P. 418.

иначе отличается от него, является тварным»²²². Тем самым они делают тварью и Отца, и Сына, и Святого Духа. Единая энергия у [этих] Трех, а тот, у кого энергия является тварной, сам не может быть нетварным. Поэтому Божественная энергия не есть тварь — нельзя допускать этого ни в коем случае! Но тварью является то, что происходит от [Божественной] энергии и свершается ею. Поэтому боговдохновенный Дамаскин научает, что энергия, отличающаяся от Божественного естества, есть сущностное, то есть естественное, движение²²³. Поскольку божественный Кирилл сказал, что творить присуще Божией энергии²²⁴, то как может быть она [чем-то] созданным, если не производится другой энергией, а та — еще одной и так до

222 См. замечание на сей счет В.Н. Лосского: «Противники Паламы, утверждавшие совершенное тождество в Боге сущности и энергии, защищали философское понятие божественной простоты. Когда они говорили об отличных от сущности действиях или энергиях, то имели в виду тварные эффекты, или “следствия”, божественной сущности. Их понятие о Боге — как о сущности простой — не допускало для божества иного бытия, кроме как бытия сущностного. То, что не есть сама сущность, не принадлежит бытию божественному, не есть Бог. Таким образом, энергии необходимо или с сущностью отождествлять, или от сущности совершенно отделять, как ее действия вовне, иначе говоря, как следствия тварные, ею, сущностью, “причиненные”. Здесь рационалистическое понятие причинности вторгается в учение о благодати». *Лосский В.И. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 260.*

223 Ср.: «Энергия есть естественная каждой сущности и сила, и движение. И опять: энергия есть естественное, врожденное движение всякой сущности; откуда ясно, что чего сущность — одна и та же, того одна и та же и энергия; ибо невозможно, чтобы сущность была лишена естественной деятельности». *Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону, 1992. С. 101.*

224 Св. Кирилл Александрийский проводит различие между актом творения (создания) и актом рождения. В этой связи он замечает, что первый акт присущ энергии (τὸ μὲν ποιεῖν, ἐνεργείας ἐστὶ), а второй свойственен природе (φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν). И поскольку природа и энергия — не одно и то же, то, следовательно, нетождественны рождение и творение. См.: PG 75, 312.

бесконечности? Значит, нетварная [причина этой] энергии всегда [лишь] ищется и провозглашается.

74. Так как Божественная сущность и Божественная энергия повсюду присутствуют нераздельно, то Божия энергия доступна и нам, тварям, поскольку, согласно богословам, она нераздельно разделяется, тогда как Божественное естество, соответственно тем же богословам, остается совершенно неделимым²²⁵. Поэтому Златоустый отец сказал: «Капля благодати исполнила ведением все; ею совершались чудеса, разрешались грехи»²²⁶. Показав, что капля благодати является нетварной, он старается далее показать, что она есть энергия, а не сущность. Ибо далее он добавляет [положение об] отличии Божественной энергии от Божественной сущности и от Ипостаси [Святого] Духа, и пишет: «Я говорю о части энергии, ибо Утешитель не разделяется»²²⁷. Итак, Божественная благодать и энергия доступны каждому из нас, поскольку она нераздельно разделяется. Но так как сущность Божия сама в себе совершенно нераздельна, то каким образом она может быть доступна какой-либо твари?

75. В Боге [можно различать] три сущие [вещи]: сущность, энергию и Троицу Божественных Ипостасей²²⁸.

225 Ср. у свт. Афанасия: «Бог не из частей слагается, но, будучи бесстрастен и прост, бесстрастно и неделимо Он Отец Сыну». *Святитель Афанасий Великий. Творения*. Т. 2. М, 1994. С. 213.

226 См.: *Святитель Иоанн Златоуст. Полное собрание творений*. Т. 5, кн. 1. М, 1995. С. 187. Текст русского перевода несколько отличается от нашего: «Эта капля, эта частица Духа наполнила ведением всю вселенную. Ею совершались знамения, разрешались грехи всех».

227 Вся цитата Златоустого отца звучит так: «И даде, говорит Павел, обручение Духа в сердца наша (2 Кор. 1, 22), разумея часть Его действия, потому что Утешитель не разделяется». Там же. С. 188.

228 Разъясняя эту фразу св. Григория (τρίων ὄντων τοῦ Θεοῦ, οὐσίας, ἐνεργείας, τριάδος ὑποστάσεων Θεῶν), отец Иоанн Мейендорф замечает: «Личная — триипостасная — природа Божества представляет собой простоту, тогда как сущность и энергии обозначают антиномичные полюса Непостижимого, открывающего Себя, умножающейся Едини-

Как было показано выше, удостоившиеся соединиться с Богом есть как бы один дух с Ним — как и сказал великий Павел: *соединяющийся с Господом есть один дух с Господом* (1 Кор. 6, 17). Поскольку же достойные соединяются [с Ним] не по сущности и так как все богословы говорят, что Бог по сущности непричастен, а также поскольку ипостасное единение произошло только у Богочеловека Слова²²⁹, то остается [заключить], что удостоившиеся соединиться с Богом соединяются с Ним по Энергии; и дух, в котором соединяющийся есть один с Богом, представляет собой нетварную энергию [Святого] Духа и называется ею, но не является сущностью Божией, даже если это и не нравится Варлааму и Акиндину. Поэтому Бог через пророка и предрек не «Дух Мой», но *излию от Духа Моего на верующих* (Иоил. 2, 28)²³⁰.

76.[Максим Исповедник] говорит: «Моисей, Давидите, которые способны вмещать Божественную энергию, отлагая прочь свои плотские свойства, были движимы мановением Божиим». Также: «Они суть некие живые иконы Христа и даже такие, как Он, [только] по благодати и уподоблению». И еще: «Одна чистота во Христе и во святых»²³¹. И как поет

цы, единственного Существующего, Который дает тварям причаститься Его бытия». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 299.

229 Данное не совсем обычное словосочетание (τοῦ θεανθρώπου λόγου) указывает на теснейшее и нераздельнейшее единство природ Христа.

230 Цитата не совсем точная (корректно: «излию от Духа Моего на всяку плоть»). Ср. толкование: «Вот и ясно обещается даровать благодать Святого Духа, то есть - подавание преизобильное, не исключительно для пророка, - одного или двух, но для вообще достойных принять, что, думаем, и совершилось, когда воскрес Христос и сокрушил державу смерти... Когда явился нам Христос, отпускающий вины и заграждающий уста, тогда дано излияние Святого Духа, причем Бог исполняет веселием человеческую природу, венчает вышнюю и первоначальную славою и снова благожелательно возводит ее к тому, чем она была прежде, когда еще не появился грех». *Святитель Кирилл Александрийский*, Творения. Ч. 9. М., 1890. С. 368-370.

231 Св. Григорий приводит выдержки из различных творений

самый боговдохновенный певец: *И буди светлость... Бога... на нас* (Пс. 89, 17)²³². Наконец, согласно Василию Великому, «духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать. Отсюда — предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с Ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обожение»²³³.

77. По благодати и осиянию, а также в отношении единения с Богом Ангелы превосходят людей. Потому они — «вторые светлости, служители высшей Светлости»²³⁴, и «суть вторые светлы, отблески первого Света»²³⁵, умные силы и служебные духи; [они названы] «первой светлой природой после первого Естества, которая из Него исходит»²³⁶; [сказано еще]: «второй свет есть Ангел — некоторая струя или причастие первого Света»²³⁷; также: «божественные умы движутся поокружности, когда их объединяют безначальные и бесконечные осияния Прекрасного и Добра»²³⁸. [Кроме

преп. Максима Исповедника. См.: PG 91, 297, 1253, 33. Вообще, по наблюдению отца Иоанна Мейендорфа, «паламитский христоцентризм, находящийся в прямой зависимости от учения преп. Максима, включает в себя, как, впрочем, и мысль Исповедника, учение об энергиях. Лишь в свете Максимова богословия двух «энергий», или «воль», Христа становится понятной терминология св. Григория Паламы». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 226.

232 Так цитирует св. Григорий. По изъяснению Евфимия Зигабена, «светлость Божия есть божественная благодать, просвещающая всех своих причастников». Толковая Псалтирь. Киев, 1882. Репр.: М., 1993. С. 84 (2-я паг.).

233 *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 266-267. Текст: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. P. 328.

234 См.: *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 526 (только здесь: «первой Светлости»).

235 Там же. С. 656.

236 Там же. С. 662.

237 Там же. С. 546.

238 *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом

того, говорится]: «Бог для существ присносущих Сам есть Свет, а не иной кто»²³⁹, а также: «что солнце для чувственных [тварей], то же Бог — для умопостигаемых, и Он есть Свет высочайший и непреступный, просвещающий всякую разумную природу»²⁴⁰. Также Златоустый отец изрекает: «Если услышишь пророка, глаголющего: «Видех Господа сидяще на престоле», то не предполагай, будто он видел сущность [Божью, ибо он созерцал лишь] снисхождение [Его], и то более смутно, чем горние силы»²⁴¹.

78. Всякое [тварное] естество предельно удалено от Божественной природы и является чуждым ей. Ибо если Бог есть естество, то [все] другое не является им, а если [все] другое есть естество, то Он не является им. Если [все] другое есть сущее, то Бог не является им, а если Он есть Сущее, то [все] другое не является Им²⁴². Это относится к

богословии. СПб., 1994. С. 113.

239 *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 656.

240 Там же. С. 545-546 (перевод несколько изменен согласно цитации св. Григория Паламы).

241 Перевод наш. Приблизительно аналогичное место см.: *Святитель Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 6. Кн. 1. М., 1998. С. 74-75. Св. Кирилл Александрийский, изъясняя этот и следующий стих Книги пророка Исаии, замечает: «Безначально Божество и конца не имеет. Мы же воспринимаем умом едва лишь то, что заключается в пределах времени, в которое некогда и не сущее было приведено к бытию. Летают они (Серафимы. — А.С.), как не имеющие ничего поверженного долу; напротив, ум их всегда носится высоко и обращен к Богу. Ибо превышние силы не помышляют, как мы, о находящемся долу, но на неизреченных неких высотах мыслей держат ум свой». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 6. М., 1887. С. 183.

242 Целесообразно привести одно рассуждение отца Георгия Флоровского: «Самим существованием своим тварь указывает за свои пределы. Причина и основание мира вне мира. Бытие мира возможно только через внемирную волю Всеблагого и Всемогущего Бога, нарицающего не сущая яко сущая (Рим. 4, 17). Но неожиданным образом именно в тварности и сотворенности коренится устойчивость и субстанциальность мира. Ибо происхождение из ничего определяет иноприродность, или “иносущие”, мира Богу. Мало и неточно сказать,

Премудрости, Благости и вообще ко всему, что окрест Бога, — если понимаешь [данное учение] таким образом, то богословствуешь правильно и согласно святым [мужам]. Но Бог есть Естество всех сущих и называется им, поскольку все они причаствуют Ему и благодаря этому причастию обретают существование — разумеется, причастию не Его естества (никоим образом!), но Его энергиям. Ведь так Он есть Первоначало сущих²⁴³, Образ в образах как Первообраз, Мудрость умудряемых и, просто сказать, Все всего. Бог не есть естество, так как превышает всякое естество; Он не есть Образ и не имеет образа, так как превышает [всякий] образ. Но в таком случае, как мы можем приблизиться к Богу? Разве только так, что приблизимся к Его естеству? Но ни одно из всех тварных существ не имеет и не будет иметь [какого-либо] общения или близости к Наивысшей Природе. Поэтому

что вещи творятся и полагаются *вне Бога*. И само “вне” полагается только в творении, и творение “из ничего” и есть именно такое полагание некоего “вне”, полагание “другого” *наряду* с Богом. Конечно, не в смысле какого-либо ограничения Божественной полноты — но в том смысле, что возникает рядом с Богом *вторая*, иносущная Ему “сущность”, или природа, как отличный от Него и в известной мере самостоятельный и самостоятельный субъект. То, чего не было, возникает и становится. В творении полагается и создается совершенно новая, внебожественная *действительность*. В том и заключается величайшее и сверхпостижимое чудо творения, что возникает “другое”, что существуют иноприродные каплитвари *наряду* с “безмерным и безграничным морем сущности”, как выражался о Боге свт. Григорий Богослов. Есть бесконечное расстояние между Богом и тварью, и это *расстояние природ*. Все удалено от Бога и *отстоит* от Него не местом, но *природой* — οὐ τόπου, ἀλλὰ φύσει, по выражению Дамаскина. И это расстояние никогда не снимается, но только как бы перекрывается безмерной Любовью Божией». *Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. С. 111-112.*

243 Данное выражение (ὁντότης ἐστὶ τῶν ὄντων — «бытие, бытийность, реальность сущих»), по нашему мнению, является отзвуком аналогичного высказывания преп. Максима: «Бог есть созидающая сущность и сверхсущностное Первоначало бытия (οὐσιολογὸς καὶ ὑπερουσιὸς ὁντότης)». *Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 215. Текст: PG 90, 1084.*

если кто-нибудь стал близким к Богу, то он приблизился к Нему, разумеется, [не благодаря естеству, но] благодаря энергии²⁴⁴. Каким образом? Как причастующий этой энергии природным образом? — Тогда это было бы общим для всех тварей. Поэтому быть близко или далеко от Бога свойственно не тем [существам], которые приближаются [к Нему] вследствие [своей] природы, но тем, которые соединяются [с Ним] вследствие [своего] произволения. А произволение присуще только разумным существам²⁴⁵. Из всех прочих [тварей] только они одни становятся дальше или ближе от Бога, приближаясь к нему через добродетель и удаляясь от Него через порок. Опять же только они одни способны воспринимать либо несчастье, либо блаженство. Но мы поспешим к достижению блаженства²⁴⁶.

244 Ср. одно рассуждение свт. Григория Паламы в «Феофане»: «Когда слышишь от Отцов, что природа Божия непричастна, то узнай от меня, что она неисходна и неявленна. Когда же, с другой стороны, [она называется] причастной, узнай от меня, что Богу по природе присуще исхождение, явление (ἐκφανσις) и энергия. И, таким образом, соглашаясь и с тем, и с другим, пребудь в согласии с Отцами. Так что, называя Божественную природу причастной через эти энергии, ее саму по себе и не саму по себе, останешься в пределах благочестия, ибо так сохранится непричастность и неявленность этой неисходной природы». *Святитель Григорий Палама. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и причастности*. Перевод К. Б. Михайлова // Альфа и Омега. № 4 (26), 2000. С. 64.

245 Относительно этого произведения см. замечание С. Зарина: «В святоотеческих писаниях προαίρεσις считается самою высшею, существенно необходимою способностью человека, в которой иногда прямо и решительно полагается богоподобие человека». Этой способностью «определяется избрание и осуществление основного пути жизни и деятельности человека, приводящего или к “вечной жизни”, или же к “вечной смерти”, вечной гибели, к вечному блаженству или же к вечным мучениям. И это, собственно, потому, что προαίρεσις лежит в основе двух порядков религиозно-нравственного бытия человека — греха или делания правды». *Зарин С. Аскетизм*. С. 81.

246 О блаженстве (μακαριότητος) см. размышление Нисского святителя: «Блаженство, по моему рассуждению, есть объем всего, что представляется как благо, в котором нет недостатка ни в чем

79. Когда одна из тварей сравнивается с другой, то говорится, что она либо родственна по природе с Богом, либо чужда Ему. Родственны Божеству, как утверждается, умные природы, постигаемые одним только умом; совершенно же чужды Ему те природы, которые постигаются чувствами, а еще далее [от Бога], чем эти, находятся полностью бездушные и неподвижные [вещи]. Таким образом, когда твари сравниваются друг с другом, то о них высказывается, что они либо родственны, либо чужды по природе Богу, но сами по себе они все чужды по природе Ему. Ибо скорее можно сказать, насколько чувство и воспринимаемые этим чувством [существа] отстоят от умных [природ], чем высказаться относительно того, насколько далеко от Бога находится умная природа. Поэтому мы по естеству столь удалены от Бога, что, действительно, горе нам, если мы по доброму произволению не окажемся близ Него посредством благих дел и образов [осуществления добродетелей].

80. Боговдохновенный и общий язык божественных богословов богоносный Дамаскин говорит во второй из своих богословских глав: «Желающему говорить или

согласном с добрым пожеланием. Но понятие о блаженстве соделается для нас более известным из сличения с противоположным. Признак блаженства — непрестанная и тени не имеющая радость, происходящая от добродетели. А противоположно блаженству состояние бедственное. Посему бедствие есть томление в горьких и невольных страданиях. Расположение же находящихся в том или другом из сих состояний делится по противоположности. Ублажаемому возможно веселиться и радоваться на предлагаемое ему в наслаждение; а бедствующему — печалиться и огорчаться тем, что у него есть. Поэтому поистине всеблаженно Само Божество: потому что чем ни представим Его себе, блаженством будет чистая она жизнь, неизреченное и непостижимое благо, невыразимая лепота, источная благодать, премудрость и сила, истинный свет, источник всякой благодати, превышающая все власть; единое достолюбезное, всегда неизменное, непрестанное радование; вечное веселие, о котором, если кто скажет все, что может, не скажет по достоинству еще ничего». *Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. М., 1997. С. 6-7.*

слушать о Боге, конечно, должно ясно знать, что из относящегося к учению о Боге и воплощении как не все неизреченно, так и не все может быть выражено речью; и не все недоступно познанию, и не все доступно ему»²⁴⁷. Мы знаем, что Божественное, о котором мы желаем говорить, превышает слово вследствие Его превосходства [над всем тварным]. Ибо Оно [находится] вне слова не вследствие Своей ущербности, но [пребывает] вне слова, обитающего внутри нас самих, которое мы также произносим для того, чтобы слышали другие. Поэтому ни слушающий, изъясняя [сказанное], не может представить [это Божественное], ни сам говорящий, исследующий [Его], не в состоянии постигнуть [Его] собственными силами, вследствие чего нам не позволительно высказывать что-либо о Боге от самих себя, но следует обратиться к тем [мужам], которые глаголят в Духе о духовном, даже если противники требуют [от нас] слова²⁴⁸.

247 Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону. 1992. С. 2-3.

248 Укорененность в святоотеческом Предании была одной из характернейших черт мирозерцания св. Григория Паламы, причем она органично сочеталась с его творческой оригинальностью. Ср. характеристику его учения: «Это — традиционное, церковное богословие, основывающееся на Божественном Откровении в Священном Писании, на решениях Соборов и на творениях отцов, св. Василия Великого, св. Григория Нисского, преподобных Максима Исповедника, Макария, Псевдо-Дионисия и Исаака Сирина в первую очередь... Без намерения внести что-либо новое, это богословие не опасается, однако, рассматривать вопросы, ставимые духовной жизнью, и искать для них богословских решений. В богословии Паламы данные Предания лично переживаются и истолковываются в свете духовного опыта. Нет, однако, никакого противоречия между этими двумя аспектами богословия св. Григория Паламы — традиционным и личным, ибо для него его мистический опыт отождествлялся с опытом всех святых и самой Церкви. К тому же Палама понимал Предание динамически, как действие Святого Духа в Церкви, открывающего в ходе ее истории тайны, сокрытые от прежних поколений». *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды. 1952-1983. Нижний Новгород,

81. Говорят, что на наружных вратах школы Платона было написано: «Никто из не знающих геометрию да не войдет [сюда]»²⁴⁹. А не знает геометрии тот, кто не способен мыслить и рассуждать о неделимых [вещах], как о делимых. Ведь существование предела без чего-то ограниченного пределом принадлежит к области невозможного. А геометрия почти вся учит о пределах, которые иногда определяются и представляются сами по себе, отдельно от ограниченных [вещей], потому что ум разделяет неделимое. Если человек никогда не учился отделять в уме тело от того, что вокруг этого тела, то как он может внять [учению] о природе самой по себе? Ибо природа не только неотделима от [своих] природных [свойств], существуя в них, но никогда не может быть и помимо них. Как может человек постигнуть универсалии, которые существуют как таковые в отдельных [вещах], но выделяются из них лишь умом и рассудком и мыслятся, по крайней мере в правильных рассуждениях, предшествующими многому, хотя они вообще не имеют существования отдельно от многого. Как может такой человек истинным образом постигнуть [учение] об умопостигаемых и умных [существах]? Как поймет он нас, утверждающих, что каждый ум имеет мысли и что эти мысли, [в свою очередь], есть наш ум? Разве не будет он насмехаться и [возмущенно] кричать, [обвиняя нас], будто мы учим о том, что каждый человек обладает двумя или более умами? Тот, кто не может слышать и

1996. С. 214-215.

249 Здесь и ниже мы имеем свидетельство хорошего светского образования св. Григория Паламы, бывшего чрезвычайно способным к наукам. По словам отца Иоанна, «эти блестящие успехи в довольно рано прерванном образовании наложили свою печать на все произведения богослова... при случае он цитирует античных авторов, Гомера, Гесиода, Платона, неоплатоников — Диогена Лаэртского и Порфирия; правда, он всегда их осуждает или иронизирует на их счет». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы.* СПб., 1997. С. 30.

говорить об этих неделимых, как о делимых, разве способен говорить или учить такое же о Боге, в отношении Которого, согласно богословам, существуют и усматриваются многие единения и различения? Но «единения господствуют над [божественными] различениями и преобладают [над ними]»²⁵⁰, не уничтожая при этом их и не будучи в чем-либо препятствуемы ими. Сторонники же Акиндина не воспринимают и не могут познать нераздельное разделение в Боге, даже если слышат, как мы, в созвучии со святыми [отцами], говорим, что одно у Бога — непостижимо, а другое — постижимо. Бог — един, будучи непостижимым по сущности и постижимым от Своих созданий по Божественным Его энергиям²⁵¹, то есть по предвечному

250 Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 77 (перевод несколько исправлен). Ср. на сей счет наблюдение В.Н. Лосского: «Автор "Ареопагитик" противопоставляет в Боге "единения" (ἐνότητες) "различениям" (διακρίσεις). "Единения" — это "тайные пребывания, которые себя не обнаруживают" — сверхсущностная природа, в которой Бог пребывает как бы в абсолютном покое и ни в чем не проявляет Себя вовне. "Различения", наоборот, — это исхождения (πρόοδοι) Божества вовне, те Его проявления (ἐκφάνσεις), которые Дионисий называет также "силами" (δυνάμεις), которым сопричастно все существующее, давая познание Бога в Его творении. Противоположность обоих путей Богопознания — богословия отрицательного и богословия положительного — обоснована для Дионисия этим неизреченным, но реальным различием непознаваемой сущности и являющих Божество энергий, "единений" и "различений". Священное Писание дает нам Откровение о Боге, образуя Божественные имена в соответствии с энергиями, в которых Бог сообщается, оставаясь неприступным по Своей сущности; различается, оставаясь "простым"; умножается, не отступая от Своего единства, ибо в Нем "единения преобладают над различениями". Это означает, что различения — не разделения или разрывы в Божественном Существо. Силы (δυνάμεις), или энергии, в которых Бог проявляет Себя вовне, это — Сам Бог, но не в Своей сущности». Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 57.

251 Ср. у св. Иоанна Дамаскина: «Божество беспредельно и непостижимо. И только это одно: беспредельность и непостижимость в

Его Промыслу о нас, по предвечной Его Премудрости о нас; или, чтобы сказать словами божественного Максима, «по беспредельной Его Силе, Премудрости и Благости»²⁵². Когда Варлаам, Акиндин и их последователи вынуждены выслушивать от нас, что так должно быть, то они [тут же] обвиняют нас в том, что мы говорим о многих богах и многих нетварных [существах], а также в том, что мы делаем Бога сложным. Ибо они не ведают, что Бог нераздельно разделяется и раздельно сочетается, но при этом Он не претерпевает ни множественности, ни сложности.

82. Великий Павел; уста Христовы, сосуд избрания и блистательнейшая колесница имени Божиего, говорит: *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1, 20). Разве сущность Божия, постигаемая умом, становится видимой в тварях? Поистине нет! Ибо это есть безумие Варлаама и Акиндина, а до них — помешательство Евномия. Ибо именно Евномий еще до них, но подобно им писал, что из творений постигается не нечто иное, а как раз сама сущность Божия²⁵³. Божественный же Апостол весьма далек от таких [высказываний], ибо он предварительно научает: *что можно*

Нем — постижимо. А что говорим о Боге утвердительно, показывает не природу Его, а то, что — около природы». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону, 1992. С. 8.

252 Цитата из преп. Максима Исповедника не идентифицируется.

253 Сократ Схоластик передает такое изречение Евномия: «О сущности Своей Бог знает несколько не больше нашего. Нельзя сказать, что Ему ведома она более, а нам менее, но что знаем о ней мы, то же вообще знает и Он; и, наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас». *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996. С. 173. Хотя данное изречение Евномия не обретаётся в его сохранившихся сочинениях, но оно верно отражает его богословие. Ибо этот ересиарх считал, что сущность (οὐσία) Бога — постижима (καταληπτικήν). Он также считал, что мы не только познаем Христа, но можем познать Бога Отца и помимо Христа. См.: *Hanson R.P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Contrivency 318-381. Edinburgh, 1988. P. 629-630.*

знать о Боге, явлено (Рим. 1, 19), как бы показывая, что есть нечто, превышающее это познаваемое относительно Бога, — его он и обнаружил тем, кто обладает [просвещенным благодатью] умом. Затем он добавил: *невидимое Его ... от создания мира через рассматривание творений видимо* (Рим. 1, 20). Таким образом ты можешь научиться тому, что есть познаваемое в Боге. Богоносные отцы, изъясняя это, говорят, что одно в Боге, то есть сущность Его, непознаваемо, а другое, то есть все, что окрест Его, — Благодать, Премудрость, Сила, Божество или Величие, является познаваемым²⁵⁴. Их [Апостол] Павел называет «невидимыми», хотя это невидимое и постигается умом в тварях. А находящиеся окрест Бога и постигаемые от творений [сущие] разве можно назвать тварями? [Конечно, нет]. Поэтому энергия Божия, постигаемая умом из творений, является нетварной и не есть сущность, поскольку она представляется не только как единичная, но и как множественная.

83. Василий Великий, возражая Евномии,

²⁵⁴ Сходные мысли высказываются св. Василием Великим в одном из его посланий (234), где, среди прочего, он говорит: «Мы утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною». *Святитель Василий Великий*. Творения. Т. 3. СПб., 1911. С. 283. Несколько в ином плане изъясняет Рим. 1, 20 преп. Максим: «Быть может, “невидимое Бога” есть не что иное, как вечная сила Его и Божество, имеющие своими громкими глашатаями величественные великолепия тварного мира. Ибо как исходя из сущих [вещей] мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог, так и исходя из сущностного различия видов сущих мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности Премудрости, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих мы познаем врожденную Ему по сущности Жизнь, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. И, таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе. Ибо Слово как единосущное есть вечная Сила Божия, а единосущный Дух Святой — вечное Божество». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 55.

утверждающему, что исходя из тварей можно обнаружить сущность Божию, говорит: «Произведения служат указанием силы, мудрости, искусства, а не самой сущности»²⁵⁵. Стало быть и энергия Божия, являемая в творениях, нетварна и не есть сущность. И ясно, что последователи Варлаама и Акиндина, утверждающие, что нет никакого отличия Божественной энергии от Божественной сущности, являются [на самом деле] евномиянами.

84. Поэтому хорошо говорит в «Опровержениях» брат Василия Великого, мыслящий единодушно со [своим старшим] братом²⁵⁶: «Постигая умственным взором красоту и величие чудных [явлений] в творении, мы из них и им подобных постигаем иные умозрения о Божественном, изъясняя каждое из рождающихся в нас умозрений с помощью свойственных им наименований. *От величества бо красоты созданий сравнительно рододелатель их познавается* (Прем. 13, 5). Мы называем Создателя “Зиждителем”, “[Все]могущим” называем Того, у Кого достаточно сил для осуществления [любого Своего] желания, а “Праведным” — неподкупного Судию. Впрочем, и слово “Бог” мы

255 Святитель Василий Великий. Творения. М., 1993. Ч. 3. С. 121.

256 Речь идет о сочинении «Опровержения Евномия» св. Григория Нисского, состоящем из 12 (или 13) книг. «В них представлено опровержение трех разных сочинений Евномия: а) “Апологии апологии”, явившейся на защиту опровергнутой св. Василием Великим первой апологии Евномия, б) неизвестного по заглавию сочинения, в котором Евномий пытался защитить свое учение библейскими свидетельствами и с) “Изложения веры”. Временем их написания были 379-383 годы. Значение их в богословских спорах было несомненно большое. На них ссылались не только отдельные церковные писатели, но и целые Соборы, и не только на востоке, но и на западе. Причину такого внимания к ним мы вполне объясним, если укажем на отзыв о них св. патриарха Германа. По его мнению, св. Григорий Нисский в своих книгах против Евномия “предал этого еретика совершенному позору”, т.е. вполне доказал несостоятельность арианства и тем самым доказал истинность учения Церкви». Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000. С. 39-40.

постигаем, как происходящее из действия тайнозрительного созерцания. Поэтому, хотя мы этим научены относительно некоей частичной энергии Божиего естества, тем не менее мы не достигли с помощью этого слова [полного] понимания самой сущности [Бога]»²⁵⁷.

IV. Учение Дионисия Ареопагита о единении и различении²⁵⁸

85. Дионисий Ареопагит, наиболее выдающийся среди богословов после богодухновенных Апостолов, после исследования относительно различия между божественными Ипостасями говорит: «Если божественное различие есть благолепное исхождение вовне, поскольку божественное Единство превосходящим всякие единения образом приумножает и увеличивает Себя в благодати»²⁵⁹. И далее: «Мы называем божественным различием благолепное исхождение вовне Богоначалия. Преизобильно даруя всем сущим причастия всем благам, Оно соединенно различается, единично приумножается и увеличивается многократно, от Единства не отлучаясь». Также: «Эти общие и соединенные различения или богоприличные исхождения вовне целого Божества мы попытаемся по мере [наших] сил воспеть». [Дионисий] ясно показывает, что, помимо ипостасного различия, в Боге есть и иное различие, которое он называет «божественным различием», ибо различие соответственно ипостасям не является

257 Это высказывание св. Григория Нисского представляет собой пересказ некоторых его мыслей в указанном сочинении. См.: PG 45, 1105-1108. Перевод наш.

258 В основу этого раздела положен более ранний трактат св. Григория Паламы «О Божественном единении и различении». Издание и предисловие к нему см.: ΓΡΙΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β. ΉΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1966. Σ. 47 50, 69-95.20

259 Здесь и дальше перевод наш. Русский перевод (Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 61, 73, 77) некорректен в контексте цитат св. Григория Паламы.

[специфически] божественным. Он говорит, что, согласно этим божественным исхождениям вовне и энергиям, Бог умножается и увеличивается, а само исхождение называет «исхождениями». Но, с другой стороны, Божество не умножается (ни в коем случае!) и как Бог не различается, ибо Он — не троекратен, а есть Троица. [Дионисий] также показывает нетварный характер этих исхождений вовне и энергий, ибо называет их «божественными» и говорит, что они суть различия всецелого Божества. Еще он говорит, что Само Богоначалие приумножается и увеличивается в этих исхождениях вовне и энергиях, не принимая ничего извне — ни в коем случае! Но этот самый выдающийся из [всех] божественных песнописцев провозглашает, что он будет воспевать эти исхождения вовне и добавляет: «по мере [своих] сил», явив тем самым их превосходство над всяким восхвалением²⁶⁰.

86. Этот же открыватель Бога, сказав выше, что исхождение вовне есть божественное различие, добавляет: «Неудержимые наделения [благами] соединены согласно божественному различению»²⁶¹. «Наделениями» он здесь называет все вообще исхождения вовне и энергии Божий²⁶².

260 Данные мысли Дионисия В.Н. Лосский суммирует так: «Единство и различие, соединение и различие присущи Самому Богу, ибо Он есть Троица — “единства и различия в их неизреченном единении и существовании”, поскольку три Лица едины и различны в одно и то же время. Но Бог становится познаваем через “разделения” (или “различия”, διακρίσεις) за пределами, вне Своей природы — этою “тайною” Его “местопребывания”, сокрытою мраком и неведением — действуя вовне Самого Себя посредством “выступлений” (πρόοδοι) или сил (δυνάμεις), которые суть Его проявления (ἐκφάνσεις) и которым сопричастны тварные существа». Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. С. 225.

261 Перевод наш.

262 Понятие «различие», или «различение» (διακρίσις), у Дионисия в данном случае обозначает бытие Бога ad extra; оно тождественно «исступанию» (ἐκστασις) или «исхождению вовне» (πρόοδος), часто употребляемому во множественном числе, причем эти πρόοδοι (п.л.).

И добавил еще, что они суть неудержимы²⁶³, чтобы никто не считал их [тварными] произведениями, каковыми являются сущность каждого из сущих, или чувственная жизнь в живых существах, или же разум и ум, существующие в разумных и умных [существах]. Разве могли бы эти [энергии] существовать в Боге и быть неудержимыми, если бы они являлись тварными. Разве могут неудержимые исхождения вовне и наделения быть тварями, когда неудержимое наделение естественным образом присуще Наделяющему, как это мы можем видеть и на примере солнца?

87. Развивая [свои мысли], сей великий [муж] воспевает таковые исхождения вовне и называет их другими богоприличными именами, как то: «причастиями и самопричастиями»²⁶⁴. Часто он в своих сочинениях показывает, что они превышают сущие и суть первообразы этих сущих, предсуществующие в Боге согласно сверхсущностному единению. Как могут они быть тварями? И далее, научая тому, что есть эти первообразы, он прибавляет: «Первообразами мы называем предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность смыслы сущих, каковые богословие называет предначертаниями и божественными и благими волениями,

энергии) не ведут к умалению Бога. См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. Op. cit. P. 54-61. В данном случае к указанным понятиям добавляются еще и «наделения» («раздачи, передачи» — μεταδόσεις), указывающие на «неисчепаемую щедрость» Божию.

263 Данное слово (ἀσχήτους) имеет также значения: «ничем не ограниченные, беспредельные, абсолютные». В настоящем контексте оно подспудно и неявно противопоставляется понятиям, связанным с областью тварного бытия.

264 Эти наименования (μετοχές καὶ αὐτομετοχές), возможно, почерпнуты из одного места сочинения «О божественных именах», где говорится: «Самопричастуемые (τὰς αὐτομετοχές) сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причастуемыми». Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 200-203.

разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил, и осуществил»²⁶⁵. Как могут эти предначертания и творящие сущие [вещи] божественные воления быть тварями? Разве не очевидно, что считающие эти исхождения вовне и энергии тварными низводят [до уровня] твари также и Промысл Божий? Ведь осуществляющая, животворящая и умудряющая энергия, которая созидает и оберегает тварные сущие, тождественна божественным волениям, самим божественным причастиям и дарованиям Благости, являющейся Причиной всего.

88. Стало быть, по словам великого Дионисия, причастие Самобытию никоим образом не причастствует чему-либо²⁶⁶. Другие причастия, поскольку они суть причастия и начала сущих, совсем не причастствуют чему-либо, ведь не причастствует Промысл Промыслу, или Жизнь — Жизни. Поскольку они обладают бытием, то о них говорится, как об имеющих причастие Самобытию, ибо без Него они не существуют и не обладают причастием, как не существует предведение без ведения. Поэтому как самопричастия они не являются тварными. Так, и согласно божественному Максиму, они никогда не начинали быть, сущностным образом созерцаются окрест Бога, и не было времени, когда их не было²⁶⁷. Ваарламнты же нечестиво

265 Там же. С. 214-217. Перевод несколько изменен нами.

266 Это высказывание (ἢ με'ν οὖν τοῦ αὐτοεῖναι μετοχή κατ' οὐδένα τρόπον οὐδεν μετέχει) является, судя по всему, парафразой какой-то мысли Дионисия Ареопагита.

267 Вероятно, подразумевается следующее рассуждение преп. Максима: «Ревнителям [веры] следует исследовать, какие создания [Свои] Богу надлежало помыслить как начинающие быть и какие как не начинающие быть. Ибо, если Он почивал от дел, которые начинал творить, то ясно, что Он не почивал от тех дел, которые не начинал творить. Стало быть, возможно, что творения Божии, бытие которых начиналось во времени, суть все сопричастствующие сущие, как, например, различные сущности сущих, поскольку их бытию предшествовало небытие. Бог же был тогда, когда сопричастствующие сущие [еще] не были. Творения же Божий,

считают Саможизнь, Самоблаго и им подобные [сущности] тварными, потому что они причаствуют общему названию сущих, не видя того, что, хотя о них и говорится как о сущих, они — превыше сущих — об этом говорит сам великий Дионисий²⁶⁸. Те, которые легко причисляют

бытие которых не начиналось во времени, возможно, суть те сущие, которые допускают сопричастие себе; им сопричаствуют по благодати сопричаствующие сущие. Таковыми, например, являются: благодать и все то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность и то, что сущностным образом созерцается окрест Бога, — они суть и творения Божии, и не начинали быть во времени... Ибо всякая добродетель безначальна, и время не предшествует ей, поскольку она имеет от вечности своим Родителем единственного Бога». Далее преп. Максим говорит еще: «Все бессмертные и само бессмертие, все живущие и сама жизнь, все святые и сама святость, все добродетельные и сама добродетель, все благие и сама благодать, все сущие и само существование — все они, несомненно, суть творения Божии. Однако одни начали быть во времени, ибо Бог был тогда, когда их не было; другие же не начинали быть во времени, ибо Бога не было бы, если не было бы ни добродетели, ни благодати, ни святости, ни бессмертия. И начинающие быть во времени есть и называются так, каковы они суть и именуется, благодаря сопричастию с [сущими], не начавшими быть во времени. Бог есть Творец всякой жизни, бессмертия, святости и добродетели, поскольку Он превосходит сущность всего постигаемого умом и изрекаемого словом». *Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 222-223.*

268 Может быть, здесь подразумеваются следующие слова Дионисия: «Некоторые из наших божественных священноучителей Основой (ὕποστασιν) и самой-по-себе благодати, и божественности называют Того, Кто превосходит и благодать, и божественность, говоря, что сама-по-себе благодать и божественность есть благодетворящий и боготворящий дар, исходящий от Бога; а сама-по-себе красота есть излитие способности быть красивым-в-собственном-смысле-слова, создающая и красоту в целом, и частичную красоту, в целом красивое и отчасти красивое; и другое, что таким образом говорится и будет говориться, призвано являть промыслы и блага, причаствуемые сущими, изобильным излитием происходящие и истекающие от непричастного Бога, чтобы Причина всего оставалась строго за пределами всего, и сверхсущественное и сверхъестественное повсюду и всегда превышало всякую сущность и природу». Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 318-321.

самопричастия к тварям, могут вполне считать также и Святой Дух сотворенным, хотя Василий Великий говорит, что Он сопричастен богоприличным именам²⁶⁹.

89. Если кто-нибудь скажет, что только одно Самобытие²⁷⁰ есть причастие, поскольку Оно одно не сопричастует, но только одно бывает сопричастуемым, а другие сопричастуют Ему, то пусть знает, что его рассуждение о других причастиях не является разумным. Ведь о том, что живет, что свято и что благо, говорится, что оно живет по сопричастию, но не вследствие того, что оно причастует просто бытию или Самобытию и [таким образом] освящается и делается благим, а вследствие того, что причастует Саможизни, Самосвятости и Самоблагости. А Саможизнь и подобное Ей становится Саможизнью

269 Вероятно, имеется в виду следующее рассуждение св. Василия: «Дух Святый есть главное и собственное Его имя. И оно преимущественно пред всяким другим есть именование чего-то бесплотного, чисто невещественного и несложного (τοῦ ἀσώματου καὶ καθαροῦ αἵλου τε καὶ ἀμερούς)... Поэтому, слыша слово Дух, невозможно вообразить в мысли естества ограниченного, или подлежащего изменениям и переименованиям, или вообще подобного твари, но простираясь мыслями к Высочайшему, необходимо должно представить себе сущность умную (νοεράν οὐσίαν), бесконечную по силе, беспредельную по великости, неизмеримую временами или веками, неоскудевающую в благах, какие имеет». *Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 264-265. Текст: Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. P. 322-324.*

270 Об этом Самобытии (τὴν αὐτοῦπαρξιν) см. одно высказывание преп. Максима: «Бог, будучи Самобытием, Самоблагостью и Самопремудростью (или, чтобы сказать более правдиво, превосходя все это), вообще не обладает ничем противоположным. Твари же, как все обладающие бытием по сопричастию и благодати (а разумные и духовные обладающие еще и способностью воспринимать благодать и премудрость), имеют и нечто противоположное. Именно, бытию [в них противостоит] небытие, а способности воспринимать благодать и премудрость — порок и неведение. Для них быть всегда или не быть зависит от власти Сотворившего их. Сопричастовать же или не сопричастовать Благодати и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ]». *Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 124.*

совсем не потому, что причаствует [какой-либо] иной Саможизни. Поэтому как Саможизнь Она принадлежит не к сопричаствующим, а к сопричаствуемым. То же, что не сопричаствует жизни, но Само бывает сопричаствуемым, и что животворит живые [существа], — разве может быть это тварью? О других причастиях можно сказать то же самое.

90. Согласен с нами в этом и божественный Максим, который, [считая] творящий Промысл тождественным этим Божиим исхождением вовне, в [своих] «Схолиях» пишет: «Общими же для делимой на три Ипостаси Единицы являются творческие промыслы и благодеяния», то есть «созидание новых существ, их животворение, наделение их разумом»²⁷¹. Таким образом, сказав, что они суть многие и различные, он показал, что они не являются сущностью Божией, ибо она — совершенно едина и нераздельна. А поскольку он назвал их «общими для делимой на три Ипостаси Единицы», то тем самым представил нам, что они не являются ни Сыном, ни Святым Духом, так как ни один из Них не представляет Собой общей энергии трех [Ипостасей]. Сказав же, что они суть не только «промыслы и благодеяния», но еще и «творческие», показал [тем самым] их нетварность. Ибо если это не так, *творческое* будет созданным кем-то другим, а это, в свою очередь, будет создано третьим — и так можно дойти до предела бессмыслицы, а «идя в беспредельность, нельзя будет остановиться»²⁷². Следовательно, исхождения вовне и энергии Божии суть нетварны и не являются ни сущностью, ни ипостасью.

271 См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 59-61. Последняя фраза заимствована не из схолий, приписываемых преп. Максиму Исповеднику (впрочем, большинство их принадлежит церковному автору VI в. Иоанну Скифопольскому), а из текста самого Дионисия Ареопагита.

272 Вероятно, св. Григорий Палама приводит либо греческую, либо чье-то крылатое изречение.

91. Поскольку Приведший все [в бытие] и Украситель всего содел это все многообразным благодаря несравнимому преизобилию [Своей] благодати, то Он пожелал, чтобы одни [твари] только были, а другие, кроме бытия, стяжали еще и жизнь; одним [тварям] Он дал благой удел [причастовать] умной жизни, а другим — вкушать только чувственную жизнь. Но Он также возжелал, чтобы были [существа], обладающие смешанной жизнью, состоящей из обеих. И когда они получили от Него разумную и умную жизнь, то, [по замыслу Божию], они должны были, благодаря своему добровольному тяготению [к Творцу], соединиться с Ним и жить божественным и превышающим естество образом, удостоившись Его обоживающей благодати и энергии²⁷³. Ибо Его воление есть [причина] бытия для сущих²⁷⁴: приводимых

273 В этой мысли св. Григория Паламы, особенно в его последних словах (ζῆνοῦτ θείως καὶ ὑπερφύως τῆς αὐτοῦ κατηζωμένα θεοουργοῦ χάριτος καὶ ἐνεργείας) ясно выражается общее святоотеческое убеждение в высшем назначении человека. Как говорит один современный православный писатель, «получив образ, человек призван стяжать подобие, достичь обожения. Творец, Бог по природе, зовет его стать богом по благодати — Бог по Своему образу наделил его всеми дарованиями, чтобы он мог восходить на высоту и при их помощи достигать подобия своему Создателю и Богу: чтобы быть с Ним не во внешних, понимаемых лишь в категориях нравственности, отношениях, а в глубоком личном единении. Дерзкой может показаться даже сама мысль, что цель нашей жизни заключается в том, чтобы стать богами по благодати. И однако ни Священное Писание, ни Отцы Церкви не скрывают от нас этой цели». *Архимандрит Георгий*. Обожение как смысл человеческой жизни. Владимир, 2000. С. 6. Среди этих дарований Божиих человеку св. Григорий особенно выделяет в данном случае свободную волю, ибо благодаря ее усилию (ἐθέλουσιν νεύσει) человек и призван соединиться с Богом.

274 Эта фраза (ἡ γὰρ αὐτοῦ θέλησις γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσιν) еще раз показывает укорененность св. Григория Паламы в святоотеческом Предании. Ибо «древние учителя Церкви исповедовали, что Бог сотворил мир не по какой-либо нужде или принуждению, но единственно по Своему изволению; что Он создал все, что хотел и как хотел; что воля Его есть и основание, и начало, и мера всех вещей, есть даже само дело,

[в бытие] из небытия или изменяемых к лучшему — и это [происходит] различным образом. Вследствие различия Божиего воления о сущих, тот единый Промысл и та единая Благость (или можно сказать: обращение Бога вследствие Его Благости к низшим [существам]) становятся многими промыслами и многими благостями и так называются богомудрыми богословами — [этот Промысл и эта Благость] нераздельно разделяются и становятся многообразными в разделенных [тварях]²⁷⁵. Иногда [этот Промысл] называется «силой Божиего Предведения», а также «творящей силой» и «силой, сохраняющей [все тварное бытие]»²⁷⁶;

которое мы называем миром». *Митр. Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999. С. 368-369.

275 Ср. рассуждение св. Иринея: «Сотворенные вещи, как они не разнообразны и многочисленны, находятся в стройной связи и согласии с целым мирозданием, но, рассматриваемые каждая в отдельности, они взаимно противоположны и не согласны, как тон цитры, состоящий из многих и противоположных друг другу звуков, образует, через расстояние между каждым из них, одну согласную мелодию. Поэтому любящий истину не должен обманываться расстоянием каждого тона, ни воображать, что один звук принадлежит одному художнику и творцу, а другой — другому, или что один устроил высокие тоны, другой — низкие, а третий — средние; но (признавать) только одного (устроителя всего) как доказательство мудрости, справедливости, благости и красоты целого произведения. И те, которые слышат мелодию, должны хвалить и прославлять художника, удивляться напряжению одних звуков, обращать внимание на слабость других, прислушиваться к средним между двумя первыми, рассматривать и характер других звуков, и то, к чему относится каждый из них, и исследовать причину их, но никогда не уклоняться от правила, не отступать от художника, не оставлять веры в единого Бога, сотворившего все, и не хулить нашего Творца». *Святитель Ириней Лионский*. Творения. 1996. Репр. с: СПб., 1900. С. 184-185.

276 Думается, так следует переводить слова: τὴν δὲ δημιουργικὴν τε καὶ συνεκτικὴν. Св. Григорий Нисский называет Слово Божие, или Премудрость, «вечной силой Божией, творящей сущие [вещи], обнаруживающей те, которые еще не существуют, сохраняющие [уже] созданные (ἡ συνεκτικὴ τῶν γεγονότων) и прозревающей те, которые будут». См.: Grégoire de Nysse. Discourse catéchétique. Ed. par R. Winling // Sources chrétiennes. № 453. Paris, 2000. P. 162.

согласно великому Дионисию, одни из этих [сил] суть «осуществления», другие — «оживотворения», а третьи — «умудрения»²⁷⁷. Каждая из таких [сил] является общей для Отца, Сына и Святого Духа; и в соответствии с каждым благим и божественным волением о нас, Отец, Сын и Святой Дух есть осуществляющая, оживотворяющая и умудряющая сила и энергия. Их [Дионисий] назвал безграничными и неуменьшаемыми наделениями, изымая их из всех тварей и научая, что они естественным образом присущи Тому, Кто дарует [всему бытию] причастие.

92. Подобно тому, как солнце, само не умаляясь, передает тепло и свет тем, которые причаствуют [ему], обладая этим теплом и светом как природными и сущностными энергиями, так и божественные раздаяния, неумаляемым образом соединенные с Раздающим [дарования], суть природные и сущностные энергии Его, а поэтому — нетварны. Солнечный свет не оставляет следа, когда солнце заходит под землю и покидает пребывающих на земле, а поэтому наслаждающемуся его сиянием оку невозможно соединиться с ним, а через него — и с изливающим свет; однако же солнечное тепло и следствия этого тепла, способствующие рождению и росту чувственных [тварей] и производящие различия [их] соков и качеств, не оставляют тех, кто пребывает на земле, даже если они не соприкасаются с солнцем через его сияние. Подобным же образом, словно по смутному чувственному образу, только устремляющиеся к сверхъестественному и наиболее божественнейшему Свету способны чистым образом причащаться обоживающей благодати и через нее соединяться с Богом²⁷⁸. Все прочие [вещи] суть следствия

²⁷⁷ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 60-61. Русский перевод («созидание новых существ, их животворение, наделение их разумом») представляется неудачным для данной фразы (*τὰς μὲν οὐσιώσεις, τὰς δὲ ζωώσεις, τὰς δὲ νομοποιήσεις*).

²⁷⁸ См. одно замечание отца Иоанна Мейендорфа: «Относительно

творящей энергии; они приведены [в бытие] из небытия и представляют собою дар, а не являются блистаниями благодати; благодатью же называется Божие Сияние.

93. Это Божие Сияние и обоживающая энергия, которая обоживает тех, кто причастен [ей], есть некоторая божественная благодать, а не природа Божия. Что, однако, не означает, как вздорно клеветает Акиндин, что эта природа находится далеко от облагодатствуемых, ибо естество Божие повсюду, но [оно бывает повсюду] не в качестве доступного причастию, поскольку никакая тварь, согласно вышеприведенному изъяснению, неспособна сопричастовать ему²⁷⁹. Ведь божественная энергия и благодать Духа, повсюду присутствуя и оставаясь неотделимой от Него, является недоступной причастию

термина “благодать” (χάρις) св. Григорию известно, что в греческом языке он имеет разные значения. “Иногда, — пишет он, — даром данная вещь называется благодатью, а иногда и само действие дарения; в иных случаях ни один из этих смыслов не подходит к термину “благодать”, обозначающему, так сказать, красоту, приятную внешность, украшение и блеск любой природы, и в этом смысле мы говорим о благодати слов и разговора...”; следовательно, существует “благодать природы” (ἡ χάρις τῆς φύσεως), отличная от “Боготворящей благодати” (ἡ χάρις ἡ θεοποιός)». Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 225. В данном случае речь идет о последней благодати (τῆς θεοποιού χάριτος), почему эти слова переведены нами как «обоживающая благодать».

279 Св. Григорий Палама постоянно подчеркивает, что «Бог христиан, Бог Священного Писания, есть Бог Живой, но Он также существенно трансцендентен всякой твари. Даже являя Себя, Он остается непознаваемым в Своей сущности, ибо откровение Его сущности означало бы сведение Бога на уровень твари и сделало бы человека “богом по природе”. Поэтому всякое откровение, всякое приобщение или обожение есть свободный акт живого Бога, божественная энергия. Но Сам Бог полностью не отождествляется с этим Своим актом. Он остается превыше его, даже если в нем Себя всецело открывает. Ибо в действительности Бог *обладает* тварью и сообщает ей Свою собственную жизнь, тварь же не может *обладать* Богом, Который всегда остается *единственным действующим Лицом*». Протопресвитер Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 313.

и как бы отсутствующей для тех, кто вследствие своей нечистоты бывает неспособен к сопричастию с ней. Ибо [святой Василий] говорит: «Как изображения лиц видим не во всяком веществе, а только в гладких и прозрачных веществах, так и действия Духа не во всякой душе, а только в душах, которые не имеют в себе ничего *стропотного* и ничего *развращенного* (Притч. 8, 8)». И еще говорит: «Дух Святой бывает во всех, но собственную силу Свою обнаруживает в тех, которые чисты от страстей, а не в тех, у кого владычественное души омрачено греховными нечистотами»²⁸⁰.

94. Солнечный свет неотделим от сияния лучей [солнца] и доставляемого [этими лучами] тепла, но из наслаждающихся [всем] этим свет остается непричастным для тех, кто не обладает зрением, а поэтому они воспринимаят лишь тепло этого сияния, ибо восприятие света вообще невозможно для лишенных очей. Тем более невозможно сопричастие с сущностью Творца для какой-либо [из тех тварей], которые наслаждаются Божественным Сиянием, поскольку ни одна из них не обладает силой, способной вместить в себя естество Творца.

95. О том, что причастуемая энергия не является тварной и не есть сущность Божия, свидетельствуют здесь вместе с нами и Иоанн, Креститель Христов, и Иоанн, которого больше других учеников возлюбил Христос, и Иоанн Златоуст. Один, [то есть любимый ученик Господа, свидетельствует об этом] самим записанным повествованием [своим]; Предтеча и Креститель Христов — тем, что говорит: *не мерою даётся Богом Отцом Дух Христу* (Ин. 3, 34)²⁸¹, а

280 *Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 2. М., 1993. С. 7-8. Впрочем, следует отметить, что авторство св. Василия в отношении «Толкования на пророка Исайю», из которого заимствованы св. Григорием Паламой эти две цитаты, подвергаются сомнению в современной патрологической науке. См.: Quasten J. Patology, v. III. Utrecht-Anwerp, 1975. P. 218-219.*

281 Так цитирует св. Григорий Палама. Он довольно часто ссылается на это место Евангелия от Иоанна и в одной из таких ссылок дает следующее

Златоречивый [отец] — тем, что в толковании своем пишет: «Духом он называет энергию. Ибо мы в известной мере получаем энергию Духа. А Христос имеет всю энергию неизмеримой и всецелой. Если же энергия Его неизмерима, то тем более сущность»²⁸². Называя Дух, особенно Сам Дух Божий, «энергией» и говоря, что эта энергия является неизмеримой, Креститель [ясно] представил ее нетварной. А указывая на то, что мы принимаем эту энергию в известной мере, [он показал] различие нетварной сущности и нетварной энергии. Ибо никто никогда не принимает сущности Божией; [этого не случается], даже если собрать вместе всех [людей], каждый из которых [получает энергию Божию] отдельно, соразмерно своей чистоте. В дальнейшем Златоустый отец отмечает и еще одно отличие нетварной энергии от нетварной сущности, говоря: «Если же энергия Духа неизмерима, то тем более сущность Его»²⁸³.

V. Нелепости учения Акиндина

96. Если следовать пустословию Акиндина и его приверженцев, то [следует признать, что] Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, а поэтому ничем не отличается созидание, свойственное энергии, отрождения и исхождения, свойственных сущности. Если же созидание ничем не отличается от рождения и исхождения, то тогда и создания не будут ничем отличаться

разъяснение: под «Духом», даруемым нам от Отца и Сына, следует понимать не естество или Ипостась [Святого] Духа, но «нетварную и естественную благодать и энергию Его» (τὴν ἄκτιστον αὐτοῦ καὶ φυσικὴν χάριν καὶ ἐνέργειαν). См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Α΄ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988. Σ. 141.

282 См.: *Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Книга 1.* М., 1993. С. 193. Но текст в цитате св. Григория Паламы несколько отличается от текста в «Патрологии» Миня, с которого сделан русский перевод (главное отличие — замена слова «сила», δύναμις, на «энергию», ἐνέργεια). Соответствующим образом мы и исправили этот перевод.

283 Там же.

от Рожденного и Изведенного²⁸⁴. А если дело обстоит так, то Сын Божий и Святой Дух ничем не отличаются от тварей, а все твари [в таком случае становятся] порождениями и изведениями Бога Отца; следовательно, тварь обожится²⁸⁵, а Бог будет сопричислен к тварям. Поэтому божественный Кирилл, указывая на различие сущности и энергии Бога, говорит: «Божественной природе свойственно рождение, а созидание свойственно Божественной энергии», добавив еще такое ясное суждение: «Не одно и то же природа и энергия»²⁸⁶.

284 В данной фразе (τὰ ποιήματα κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ προβλήματος) св. Григорий Палама еще раз подчеркивает кардинальное отличие Творца от твари, т.е. тот тезис, который является одной из фундаментальных основ всего православного богословия. Его же троическая терминология и в данном случае обнаруживает зависимость от св. Григория Богослова. Ср.: «Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности. И сие у нас — Отец, и Сын, и Святой Дух. Отец — Родитель и Изводитель (ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβλεὺς), рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын — Рожденное; Дух — Изведенное (τὸ μὲν γήννημα, τὸ δὲ πρόβλημα)». *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 414. Текст: Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. P. 180.*

285 Св. Григорий Палама постоянно развивает мысль (как и подавляющее большинство отцов Церкви) об обожении человека, по это есть обожение *по благодати*, а в данном случае (θεοποιηθήσεται ἡ κτίσις) подразумевается представление об обожении твари *по природе*. Подобное представление как несомненно языческие христианские богословы решительно отвергали с самых древнейших времен. См., например, рассуждение Афинагора, направленное против языческих философов: «Не в силах узреть величие Божие и воспрянуть разумом (ведь у них нет сродства с небесами), они растеклись мыслью по видам вещества и дошли даже до обожествления превращений вещественных начал, как если бы кто-то спутал корабль, на котором плывет, с кормчим». *Раннехристианские апологеты. Переводы и исследования. М., 2000. С. 61.*

286 Св. Григорий ссылается на сочинение св. Кирилла Александрийского «Сокровище о Святой и единосущной Троице», являющееся одним из самых ранних сочинений святителя и направленное против ариан. О нем см.: *Сидоров А.И. Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь,*

97. Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, то тогда рождение [Сына] и исхождение [Святого Духа] не будут ничем отличаться от созидания. А Бог Отец созидает [мир] через Сына во Святом Духе; поэтому, согласно мнению Акиндина и его последователей, Он рождает и изводит [мир] также через Сына во Святом Духе.

98. Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, то она, следовательно, не отличается и от [Божественной] воли. Тогда, согласно им, Единородный от сущности Отца будет, как кажется, сотворенным Его волей²⁸⁷.

99. Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, и если, как свидетельствуют богоносные [отцы], Бог имеет много энергий, являющихся Его зиждительными промыслами и благостями (что было показано выше), то, стало быть, Бог имеет и много сущностей, — а этого никто из носящих имя Христова рода²⁸⁸ не может

церковное служение и творения // *Святитель Кирилл Александрийский. Творения*. Кн. 1. М., 2000. С. 72-73. Некоторые места из этого сочинения св. Григорий будет подробно разбирать чуть ниже. Текст см.: PG 75, 315. Но последняя фраза из цитируемой выдержки (φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταυτόν) у Александрийского святителя имеет такое продолжение: «Следовательно, не одно и то же будет рождение и созидание» (οὐκ ἄρα τῷ γεννᾶν τὸ ποιεῖν ταυτόν ἔσται). Следует еще отметить, что мысли, аналогичные высказанным в данной главе, св. Григорий Палама излагает и в своем «Послании к Габру». См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1966. Σ. 342-344.28

287 По сути дела, св. Григорий Палама в этих словах намекает на то, что богословие его оппонентов ничем не отличается от арианского. Ср. слова Ария в «Фалии» («Талии»), приводимые св. Афанасием Александрийским: «Первоначально, когда нет еще Сына, есть Бог Отец. Потом не-сущий Сын осуществился по Отчему изволению, и есть единородный Бог, и чужд тому и другому; как Премудрость стал Премудростью по изволению премудрого Бога». *Свят. Афанасий Великий. Творения*. Т. 3. М., 1994. С. 109.

288 Подобное обозначение христиан (τοῦ χριστιανύμου γένους) встречается у св. Иоанна Дамаскина. В русском переводе: «названный по имени Христа народ». См.: *Преподобный Иоанн Дамаскин. Три*

никогда сказать или помыслить.

100. Если Божии энергии ничем не отличаются от Божественной сущности, то у них не будет и различия по отношению друг к другу. Следовательно, [Божественная] воля ничем не отличается от Божиего предведения. А это означает, что либо Бог не предведывает все, поскольку Он не желает [бытия] всего происшедшего, либо Он является желающим также и лукавого²⁸⁹, — а это тождественно утверждению, что Он или не есть предвидящий все, или же не есть Бог. Стало быть, [Божие] предведение отличается от Божественной воли, а каждое из этих двух отличается от Божественной сущности.

101. Если Божественные энергии не имеют никакого различия между собой, то тогда способность [Бога] творить не отличается от [Его] способности предведывать [все]²⁹⁰.

защитительных Слова против порицающих святые иконы или изображения. Сергиев Посад, 1993. С. 117.

289 Ср. рассуждение св. Иоанна Дамаскина: «Бог именует еще не сущих как сущих, и будущее созерцает и судит как уже совершившееся. Ибо, как судья справедливо наказывает уже согрешившего — и если не накажет, будет несправедлив, — и не сам он является причиной греха или кары наказуемого, но выбор согрешившего, так и Бог, видя будущее как уже совершившееся, судил, чтобы он (диавол. — А.С.) возник и, если сделается зол, был наказан Им. Поэтому Он и сотворил его, и сотворил благим — тот же сам по собственному выбору стал злым и сам для себя сделался виновником кары, а вернее, сам себя карает, помогаясь того, чего нет. А что не предвидение Божие было причиной того, что диавол стал злым, ясно — ведь и врач, который предвидит будущую болезнь, не есть причина болезни, но причина болезни — расстройство, а предвидение врача — признак учености, и причина предвидения — то, что так должно случиться». *Преподобный Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 52.*

290 Такое подчеркивание различия этих двух аспектов деятельности Бога (τὸ δρῶν οὐρεῖν отличается от τοῦ προϋνέσκειν) при их, конечно, несомненной связи характерно уже для раннего христианского богословия. Так, Климент Александрийский соотносит оба этих аспекта со второй Ипостасью Святой Троицы, говоря, что именно к Ней относятся слова в Быт. 1,1. Она есть та Премудрость, о Которой глаголали все

Стало быть, если Бог начал некогда творить, то это значит, что Он начал и некогда предуведывать. Но каким образом Он может быть Богом, если Он не знал заранее обо всем прежде [всех] век?

102. Если зиждительная энергия Бога ничем не отличается от Божественного предведения, то тогда создания [Божии] будут совпадать с [Его] предведением, то есть созданными безначально, как безначально [их] созидает Сам [Творец]²⁹¹, поскольку Он и предуведывает безначально, а, соответственно, предуведываемое предуведывается безначально. Но как может быть Богом Тот, чьи создания не являются никоим образом более поздними, чем Он Сам?

103. Если зиждительная энергия ничем не отличается от предведения Бога, то и акт творения не подчиняется воле [Творца], так как и предведение не подчиняется ей. Тогда Бог творит не посредством воления [Своего], но только потому, что это [Ему] присуще по природе. Но как может быть Богом Тот, Кто творит помимо [Своей] воли?

VI. Невозможность для сущности Божией быть причастной

104. Сам Бог пребывает в Самом Себе, поскольку три

пророки, а также о Которой изрекал и Учитель всего приведенного в бытие (ὁ τῶν γενητῶν ἀπάντων διδάσκαλος) и Участник Совета Божия, Который заранее предуведывает обо всем (ὁ σύμβουλος τοῦ Θεοῦ τοῦ τὰ πάντα προεγγνώκoτος). См.: *Clement d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI. Ed. par P. Descourtieux // Sources chrétiennes. № 446. Paris, 1999. P. 178.*

291 На наш взгляд, именно так следует переводить эту трудную фразу (δημιουργούμενα ἀνάρχως, ὡς ἀνάρχως αὐτοῦ δημιουργοῦντος). Она представляет собой *reductio ad absurdum*, ибо с христианской точки зрения подобное утверждение совершенно нелепо. Ср. слова св. Мефодия: «Поэтому, о человек, не утверждай, будто что-нибудь существует само собою, вместе с Богом. И не пожелай отнимать и уменьшать величие силы Его. Ведь Он дал бытие тому, что не существовало раньше, и (ничто) не является безначальным». Святитель Григорий Чудотворец и святитель Мефодий. Творения. С. 388-389.

Божественные Ипостаси неразрывно и вечно соединены друг с другом и неслиянно взаимопроникают друг в друга²⁹². [С другой стороны], Бог — во всем, и все — в Боге: Он все содержит в Себе, и все содержится Им. Поэтому все [сущие] причаствуют не сущности Бога, а [Его] содержащей энергии. И таким образом все богословы [единодушно] утверждают, высказываясь об энергии Божией, что она существует повсюду²⁹³.

105. Те, которые угодили Богу и достигли цели, ради которой они были приведены в бытие, то есть обожения, — ибо, как говорят [святые], Бог для того и создал нас, чтобы мы соделались причастниками Его собственного Божества (2 Петр 1, 4)²⁹⁴, — таковые пребывают в Боге, поскольку они

292 В этой последней фразе св. Григория Паламы (τῶν τριῶν θεῶν ὑποστάσεων συμφυῶς καὶ αἰδίως ἔχοντων ἀλλήλων καὶ ἀφύρτως περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) тезисно сформулирован один из главных пунктов святоотеческого учения о Святой Троице. Ср.: «Троица нераздельна и славою и вечностью не делится и не различествует. Точно так же и богоначальные Ипостаси и не прелагаются, и не переходят одна в другую, но каждая из Них пребывает неизменною, и неслиянною, и вечною». *Святитель Никифор Константинопольский*. Ч. 1. Сергиев Посад, 1904. С. 113.

293 Ср. рассуждение святителя: «Бог совершенно невместим, хотя и находится повсюду. Общая же Божественная сила и энергия триипостасной природы творит вовне и делится на тысячи, ибо Бог всемогущ. Итак, многие через нее соединяются с Богом, многими различными способами приобщаясь Ему». *Святитель Григорий Палама*. Феофан. С. 66.

294 В данном случае св. Григорий Палама выражает одну из главных интуиций всего православного мирозерцания. Ср.: «Дерзкой может показаться даже сама мысль, что цель нашей жизни заключается в том, чтобы стать богами по благодати. И однако ни Священное Писание, ни Отцы Церкви не скрывают от нас этой цели... Мало только усовершенствовать себя, становиться совестливее, справедливее, целомудреннее, мудрее. Все это, безусловно, необходимо, но не в этом глубочайший смысл нашей жизни, та конечная цель, для которой Творец создал нас. А в чем же? В единении с Богом, в обожении как истинном единении: не нравственно-внешнем и не сентиментально-надуманном». *Архимандрит Георгий*. Обожение как смысл человеческой жизни. С. 6. Развивая этот

обожены Им, а Бог пребывает в них, поскольку Он обоживает их. Стало быть, они причаствуют не сущности Божией, но Божественной энергии, хотя и [неким] другим способом²⁹⁵. Поэтому богословы и говорят, что слово «Божество» есть обозначение Божественной энергии.

106. Сверхсущностное, сверхживое, сверхбожественное и сверхблагое Естество, поскольку именно Оно является сверхблагим, сверхбожественным и тому подобным, не может быть высказано словом, постигнуто мыслью или каким-либо образом созерцаемо, потому что превосходит все, находится превыше всякого ведения, и,

один из важнейших моментов православного вероучения, отцы Церкви часто опирались и на 2 Петр 1, 4. В частности, такая опора на это место Нового Завета констатируется у преп. Макария Египетского и преп. Максима Исповедника. См.: *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1996. P. 35, 37, 84, 164, etc. Интересно отметить, что свт. Феолит, один из учителей св. Григория Паламы, тесно увязывает обожение с практикой аскезы: согласно его учению, соблюдение заповедей, упорное пребывание «в рае молитвы» (ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς προσευχῆς) и т.д. позволяет Богу удалить христианина от всяких сластолюбивых наслаждений плоти, приготовить его для того, чтобы он был мертвым для страстей и греха и соделать его причастником Божией жизни (τῆς θείας ζωῆς μετοχόν σε καθίστησιν). Причем, как подчеркивает свт. Феолит, именно вочеловечивание Бога Слова соделало нас общниками Его Божества, хотя мы и не совершили ничего благого. См.: *Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses*. P. 362, 374. Сам же св. Григорий Палама в «Феофане» разъясняет эти слова первоверховного Апостола так: «Видишь, что дар заключается в обетовании тем, кто живет по Христу? Кто же пообещает кому-нибудь что-то, что всем присуще от рождения? Божественный Максим говорит: "Бог нас сотворил для того, чтобы мы стали причастниками Божественной природы". Ведь мы прежде не были такими и вместе с тем не сотворены от рождения общниками ее». *Святитель Григорий Палама. Феофан*. С. 61. Эти слова святителя предполагают и мысль, что обожение есть такой дар, который непременно требует и встречных усилий человека.

²⁹⁵ Данная фраза (ἐν καὶ τρόπων ἑτερον) указывает, возможно, на то многообразие и многообилие Божественных энергий, о которых речь шла выше.

непостижимой силой водружаясь над сверхнебесными умами, Оно совершенно неуловимо для всех и всегда неизреченно. Ибо нет Ему имени в нынешнем веке, и в [веке] будущем Оно также не будет обозначено именем; нет [для Него] слова, возникающего в душе или произносимого языком; нет никакого соприкосновения или сопричастия, чувственного или умного, [с Ним], и [Его] совершенно невозможно вообразить. Поэтому богословы предпочитают быть ближе к этому Естеству посредством утверждения о [Его] совершенной непостижимости, ибо [Оно] полностью превосходит все то, что есть, или то, о чем что-либо высказывается²⁹⁶. И знающий то, какова Истина, превышающая всякую истину, не позволит [себе] называть, именую в собственном смысле слова, ни сущность, ни

296 Эти рассуждения св. Григория Паламы выдержаны опять в духе святоотеческого отрицательного богословия. Особенно здесь чувствуется влияние Дионисия Ареопагита, в учении которого «отрицательное богопознание противопоставляется положительному как более совершенное; незнание (ἀγνοσία), к которому оно приводит, ставится выше знания, как *немудрое Божие*, которое стало *премудрее* человеков (1 Кор. 1, 25)». Кроме того, «различие положительного и отрицательного богословия сказывается в самой противоположности их направления. Утвердительный путь соответствует божественному нисхождению, обнаружению божественной Причины в причиненном: о творениях утверждается их теофанический характер, в меру их аналогии непознаваемой Причине; они становятся «провозвестниками божественного Молчания», «сияющими светом, указующими присутствие Обитающего в неприступных местах». Отрицательный путь, следующий противоположному направлению, соответствует восхождению твари к Богу — от известных и познаваемых причиненных к неведомой и непознаваемой Причине; о Боге отрицается все познаваемое и, следовательно, все сущее, начиная с низших и кончая самыми высшими определениями. Этот путь, в противоположность утвердительному богословию, не есть познание Причины, открывающейся в причиненном, но исхождение из причиненного, то есть из всего сотворенного, к скрытой Причине, пребывающей вне своих обнаружений, мистический опыт о Боге вне творений, вне Его теофаний, достижимый лишь путем экстаза, предвосхищающего θείωσις». Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. С. 55, 61.

природу [Божью]. Но поскольку [эта Истина] есть Причина всего, а все — окрест Нее и ради Нее, поскольку также Она — до всего, просто и ничего не определяя, содержит заранее в Себе все, постольку из всего Она должна нарекаться не в собственном смысле слова, но [о Ней можно говорить только] в несобственном смысле слова. Стало быть, Ее можно наречь *сущностью и природой*, но в собственном смысле слова Она должна называться *творящим сущность исхождением вовне и энергией* Божией. Это есть, как говорит великий Дионисий, «воистину сущее богословское наименование существа»²⁹⁷.

107. Кто-нибудь может счесть необходимым применить название «природа» и к естественно присущим свойствам, как в отношении тварных сущих, так и в отношении Бога. На сей счет самый высочайший из богословов Григорий говорит где-то в [своих] «Стихотворениях»: «Ибо таково свойство Царя моего, — сообщать блаженство»²⁹⁸. Ведь дарование не является природой кого-либо, но естественным образом присуще ему, как благотворящему. Также в отношении огня можно сказать, что он обладает природой возноситься вверх и посылать свет видящим; однако движение не есть его природа, не является ею и просто созидание [чего-либо], поскольку [природой можно назвать лишь] начало движения²⁹⁹. Поэтому естественные [свойства] и называются [иногда] «природой», как и сам великий Дионисий пишет

297 Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 189. Согласно Дионисию, мы обращаемся к Богу, давая Ему имена, или, более точно, пользуясь теми именами, которые открывает нам Сам Бог. Однако эти имена, несмотря на свою, так сказать, «Богооткровенность», не раскрывают перед нами естества Божиего, как оно есть само в себе, но являются лишь «путями», посредством которых Бог обнаруживает Себя доступными для человека способами. В данном случае Дионисий развивает мысли святых каппадокийских отцов. См.: Louth A. Denys the Areopagite. Wilton, 1989. P. 78.

298 Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. Сергиев Посад, 1994. С. 26.

299 Или как бы «исходный принцип движения» (ἡ τῆς κινήσεως ἀρχή).

в еще одном месте: «Природа Добра состоит в том, чтобы производить и сохранять»³⁰⁰, то есть Добру это присуще по природе. Поэтому, когда ты слышишь высказывания отцов о том, что сущность Божия — непричастна, то, [если развить эти высказывания], можно помыслить ее [еще и] несходной и неявляемой. [Когда же ты слышишь высказывания тех же отцов о том, что] она — причастна, то, [если развить их], можно помыслить, что Богу естественным образом присуще исхождение вовне, проявление и энергия. И таким образом, с любовью принимая и то и другое, ты будешь единомушен со [святыми] отцами³⁰¹.

108. [Каждая] часть сущности, даже самая малая, обладает всеми ее силами, подобно тому, как и искра, сияет и светит, позволяет различать приближающихся и обжигает их, самоподвижна по природе и возносится вверх, — то есть, говоря просто, обладает [всеми] теми же [свойствами], что и огонь, частицей которого она является. Подобным же образом и капля обладает [всеми] свойствами воды, а слиток — свойствами того металла, куском которого он является. Следовательно, если бы мы были причастники той неявляемой сущности Божией, причащаясь или ей целиком, или ее части, то мы были бы всемогущими, а таким образом [можно сказать, что] и каждое из [тварных] существ будет всемогущим. Но мы и все вместе не имеем этого, даже если ты [мысленно] объемлешь [духовным оком] всю тварь. [Святой Апостол] Павел убедительно показывает это и свидетельствует, что [даже] и среди осчастливленных обоживающими дарами [Святого] Духа [далеко] не каждому присущи все эти дары сразу, но, по его словам, *одному дается... слово мудрости; другому слово знания, каждому иным*

300 Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 139.

301 Данная глава, как и предшествующая, является почти буквальным повторением мыслей св. Григория в «Феофане». См.: Святитель Григорий Палами. Феофан. С. 63-64.

образом *тем же Духом* (1 Кор. 12, 8). И Златоустый отец, явно заранее обуздывая ложь Варлаама и Акиндина, говорит: «Никто не имеет всего, чтобы он не считал, будто природа есть благодать»³⁰². Однако никто из обладающих умом не сделает [неправильного] вывода из этих слов [и не скажет], будто эта благодать, противопоставляемая Божественной природе, является тварной, потому что, признавая ее таковой, он [явит себя тем], кто не почитает с благоговением естество Божие, а также потому что, хотя благодать Духа и отличается от [этого] естества, она не отделяет [людей] от Него, но, наоборот, скорее приближает удостоившихся [этого] к соединению с Божественным Духом³⁰³.

109. Сущность обладает столькими ипостасями, сколько ей их причаствует. Ибо сколько светильников можно зажечь от одного, столько и будет создано ипостасей огня³⁰⁴. Следовательно, если, согласно нашим противникам, сущность Божия бывает доступна причастию (причем она бывает доступной всем), то она является не Триипостасной, но имеет бесчисленное множество ипостасей. А кто из воспитанных в божественных догматах не знает, что это совпадает с мессалианским вздором? Ибо согласно мессалианам, те, которые достигли вершин добродетели, становятся причастниками сущности Божией³⁰⁵. Однако

302 Эти слова взяты из сочинения «О Святом Духе» (PG 52, 817), подлинная принадлежность которого перу св. Иоанна Златоуста подвергается сомнению.

303 Снова мысли, высказываемые в этой главе, почти повторяют соответствующие мысли «Феофана». См.: *Святитель Григорий Палама*. Феофан. С. 64.

304 Там же. С. 67.

305 Мессалианство — ересь «псевдомонашествующих», получившая наибольшее распространение в IV-V вв. О ней см.: *Сидоров А.И.* Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корпуса» // *Альфа и Омега*. №3(21).1999. С.109-116. Согласно мессалианам («евхитам», т.е. «молящимся»), душа человека, ставшего посредством одной только молитвы и аскезы «духовным» и полностью бесстрастным, «превращается в божественную и чистую природу.., способную видеть

сторонники Акиндина, стремясь превзойти это богохульство, утверждают, что не только выдающиеся по своей добродетели люди, но и вообще все [сущие], причаствуют Божественной сущности, используя тот предлог, что она присутствует повсюду. Однако сильный в богословии Григорий, задолго до этого опровергая мнения и этих, и тех [древних еретиков], говорит: «[Господь есть] *Христос* по Божеству; ибо само помазание освящает человечество [Его] не действием своим, как в других помазанниках, но всецелым присутствием Помазующего»³⁰⁶. И [все] богомудрые отцы высказывали общее мнение, что Божество вселяется [только] в тех [мужей], которые очистились должным образом, но [Оно не вселяется просто] в силу природы [Своей]³⁰⁷. Стало

все божественное и духовное». Попов К. Блаженный Диадок (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Киев, 1903. С. 413. К эпохе св. Григория Паламы реальное мессалианство уже перестало существовать и слово «мессалианин» стало как бы «символическим ярлыком», который «наклеивался» на различные позднейшие ереси. Так, св. Григорий Палама встречался и дискутировал с богомилами, которые назывались «мессалианами». Но и Варлаам обвинял самого св. Григория и исихастов в «мессалианстве» и даже написал специальный трактат «Против мессалиан», направленный как раз против православных монахов. См.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 32-34, 60-61.

306 *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 443.

307 Высказывая эту мысль о вселении (обитании) Бога в людей достойных (*ἐνοικεῖν μὲν τὴν θεότητα τοῖς ὡς χρεὼν κεκαθαρμένοις*), св. Григорий Палама намечает одну из граней святоотеческого учения об обожении. Подобная же мысль, в различных ее вариациях, высказывается многими отцами Церкви. В частности, ее высказывает и преп. Максим Исповедник, который, среди прочего, подчеркивает, что подобное вселение невозможно без всецелой ориентации свободной воли (*γνώμη*) и произволения (*προαίρεσις*) человека на Бога. См.: *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. P. 462-463. Естественно, что подобная ориентация предполагает деятельное участие человека в своем спасении, т.е. его подвиг аскезы, осуществление им заповедей Господних и т.д. Например, преп. Максим говорит: «Слово Божие или Бог-Слово Отца таинственно присутствует

быть, не по сущности и не по ипостаси становится кто-нибудь причастником Бога, ибо ни одна сущность и ни одна ипостась не разделяется и никоим образом не передаются они никому. Поэтому Бог совершенно невместим для всех, хотя и находится повсюду в других отношениях. Общая же сила и энергия Триипостасного Божества, различным образом и соразмерно разделяемая между причастующими, доступна для вмещения в облагодатствованных. Ибо Дух Святой, по словам Василия Великого, «не единой мерой сообщается достойным, но разделяет энергию [Божью] соразмерно вере. Он прост по сущности, но многообразен по силам»³⁰⁸.

110. Когда говорится о причастии, то это [означает, что причастующий] имеет часть причастуемого, ибо если [он] причаствует не части, а целому, то тогда [можно говорить] не о причастии, а об обладании. Но причащаемое делимо, а поэтому причаствующее с необходимостью причащается части. Однако сущность Божия совершенно неделима, а поэтому и совершенно недоступна причастию. Наоборот, о том, что Божественная энергия разделяется, неоднократно говорит в своих сочинениях Златоустый отец. Она и есть то, чему причаствуют удостоившиеся обоживающей благодати. Послушай же вновь Златые уста, ясно научающие относительно того и другого, то есть относительно того, что причаствуемое является не сущностью, а энергией, а также

в каждой из Своих заповедей, а Бог Отец естественным и неделимым образом присутствует во всем Слове. Воспринимающий божественную заповедь и исполняющий ее воспринимает в ней и Слово Божие. А воспринимающий через заповедь это Слово совоспринимает и естественносущих в Нем Отца и [Святого] Духа... Поэтому воспринявший заповедь и исполняющий ее таинственно воспринимает [всю] Святую Троицу». *Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 248.* Само собою разумеется, что исполнение заповедей, осуществление добродетелей и т.д. ведет к очищению человека, о чем и говорит св. Григорий Палама.

308 Перевод наш. См.: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. P. 323.* Старый перевод: *Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 265.*

относительно того, что нераздельно разделяемая [энергия] тождественна причастуемой [энергии], но не тождественна недоступной причастию сущности, из которой и происходит Божественная энергия. В дополнение к евангельским словам: *от полноты Его все мы приняли* (Ин. 1, 16) — он говорит: «Ибо если [речь идет] об огне, где сущность — делима и есть тело, и мы делим это [тело] и не делим, то насколько это [суждение о делимости и неделимости верно] в отношении энергии, причем энергии, [происходящей] из нетелесной сущности»³⁰⁹.

111. Далее, то, что причаствует по сущности, необходимо должно обладать общей сущностью с причастуемым и быть в некотором отношении тем же самым. Но разве кто-нибудь слышал когда-либо о том, что у Бога и у нас есть нечто единое по сущности? Об этом высказывается Василий Великий: «Хотя действия Бога и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною»³¹⁰. И божественный Максим изрекает: «Все то, что есть Бог, тем же будет и обоженный по благодати [человек], за исключением тождества по сущности»³¹¹. Стало

309 Текст цитаты у св. Григория отличается от текста, приводимого в «Патрологии» Миня (PG 59, 91-92). Ср. русский перевод этого второго текста: «Если воспринимаемое здесь [т.е. в огне. — А.С.] есть и сущность, и тело, и делится, и не делится, то когда речь идет о силе, и притом силе, исходящей от бестелесной сущности, гораздо более несомненно то, что она не подвержена ничему такому». *Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова*. Кн. 1. М., 1993. С. 90-91. Смысл в цитате у св. Григория Паламы совсем другой.

310 *Святитель Василий Великий. Творения*. Т. 3. СПб., 1911. С. 283.

311 Цитата весьма свободная. Преп. Максим говорит о Боге так: «Ибо если Сам Он достиг в таинственном осуществлении вочеловечивания, всячески, за исключением одного только греха, уподобившись нам и снизойдя в *преисподние места земли* (Еф. 4, 9), куда человека толкнула тирания греха, то, конечно, и в таинственном осуществлении обожения человека Он достигнет конца, когда всячески, за исключением только одного, разумеется, тождества с Собою по сущности, уподобит Себе человека и возведет его превыше всех небес, куда пребывающее там

быть, Божественной сущности невозможно сопричастовать даже тем, кто обожен Божией благодатью, но им возможно быть причастниками Божественной энергии. «Ибо умеренный здесь свет истины служит для меня к тому, чтобы видеть и сносить светлость Божию», — говорит Григорий Богослов³¹². А согласно пророку-псалмопевцу, «светлость Бога нашего на нас»³¹³. Также: «Одна энергия у Бога и святых», — ясно пишет Максим, который [сам] причислен к [лику] святых³¹⁴. [Он же говорит еще] что эти святые суть «живые иконы Христа и есть одно с Ним по благодати или по подобию»³¹⁵.

112. Бог есть Тот же Самый в Самом Себе, так как три Божественные Ипостаси естественным образом, целокупно, вечно и неисходно³¹⁶, а так же несмешанно и неслиянно соотносятся друг с другом, проникая друг в друга³¹⁷, поскольку Они имеют одну энергию. Ибо у

естеством величие благодати и призывает, по беспредельной благодати [своей], лежащего долу человека». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 63-64.

312 *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 527.

313 Свободная парафраза Пс. 43, 4.

314 См.: PG 91, 33. Здесь преп. Максим, изъясняя слова св. Григория Богослова, говорит о будущем состоянии святых (τὴν ἐσομένην γὰρ κατὰ τὸ μέλλον τῶν ἁγίων ... κατάστασιν).

315 См.: PG 91, 1253. Вся данная глава св. Григория Паламы вновь повторяет одно место из его сочинения «Феофан». См.: *Святитель Григорий Палама*. Феофан. С. 67-68.

316 Данное наречие (ἀνεκφοιτήτος), добавленное к трем предыдущим (φυσικῶς ὁλικῶς, αἰδιῶς), подчеркивает неразрывную связь трех Ипостасей Святой Троицы. В том же смысле использует данное наречие и св. Иоанн Дамаскин, говоря о рождении Сына от Отца как о рождении «неотделимом» и «неисходном» (ἄχωριστος καὶ ἀνεκφοιτήτως γεννώμενος). См.: PG 96, 605.

317 Эта фраза (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) подразумевает святоотеческое учение о «перихорисисе» в области триадологии (оно также присутствует и в сфере христологии). См., например, высказывание св. Иоанна Дамаскина о Божественных Ипостасях:

сродных [существ имеется много] подобного, но каждая ипостась действует сама по себе, так что у каждой есть собственная энергия. Не так обстоит в отношении тех трех Божественных и поклоняемых Ипостасей. Ведь здесь энергия подлинно одна и та же, и едино движение Божественной воли, начинающееся из Первой Причины, [то есть] Отца, проходящее через Сына и являемое во Святом Духе]³¹⁸. Это явствует из [Их] произведений, поскольку в них делается известной всякая естественная энергия. Так, например, неодинаковым образом выют свои гнезда ласточки, а страницы, написанные различными писцами, отличаются одна от другой, хотя и одинаковы в них буквы. Подобным же образом [различаются] и произведения Отца, и Сына, и Святого Духа, будучи рассматриваемы [как произведенные] каждой Ипостасью, хотя все творение есть [общее] дело трех [Ипостасей]. И мы научены [святыми] отцами понимать одну и ту же Божественную энергию как принадлежащую трем поклоняемым Лицам, но не мыслить ее в качестве подобной и принадлежащей каждому [Лицу].

Они «не могут быть удалены и разлучены — Одна от Другой, ... Они — соединены и неслитно проникают — Одна в Другую, и, с одной стороны, соединены неслитно, ибо Они суть Три, хотя и соединены, а с другой, неразлучно разделяются, ибо хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть совершенная есть Ипостась и имеет свойственную Ей особенность, то есть различный образ бытия, однако Они соединены как сущностью, так и естественными свойствами и тем, что Они не разделяются и не удаляются из Отеческой Ипостаси, и как суть, так и называются единым Богом». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону, 1992. С. 131. Сам термин «перихорисис» и глагол *περιχωρέω* до св. Иоанна Дамаскина использовался преимущественно в области христологии, но св. Иоанн Дамаскин применил их и к учению о Святой Троице. См.: *Louth A. St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford, 2002. P. 112-113. Св. Григорий Палама, развивая мысли предшествующих отцов Церкви, указывает учение о «перихорисисе» с учением об единой энергии Божества.

318 Данная мысль восходит к св. Григорию Богослову. См.: PG 45, 125.

ВII. Ответ по поводу [слов] св. Кирилла

113. Поскольку Отец, Сын и Святой Дух неслиянно и несмешанно находятся друг в друге, постольку мы точно знаем, что у Них — одна энергия и одно движение³¹⁹: жизнь и сила, которыми обладает в Самом Себе Отец, не являются какими-либо иными, чем те, которые у Сына, так как Сын обладает той же жизнью и той же силой, что и Отец. Так же обстоит дело и со Святым Духом. А те, которые считают, что Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, потому что не иной кто, а Сам Бог есть Жизнь наша, и потому, что Он является предвечной Жизнью не по отношению к [чему-либо] другому, но Сам в Себе, — таковые суть нечестивцы и невежды³²⁰. Невежды

319 Ср. наблюдение одного современного исследователя: «Палама, не отделяя Ипостасей от сущности (ибо весь Бог всецело находится в каждой Своей Ипостаси), не сливает, однако, их с нею и утверждает между сущностью и Ипостасями некое нераздельное различие. Далее, говоря об энергиях, Палама указывает, что энергии не суть нечто собственное той или другой Божественной Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом. Это утверждение единства и общности действия Пресвятой Троицы принадлежит к основным чертам его учения о Божественных энергиях и мыслится им как следствие Ее единосущия». Климков О. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 160-161.

320 Обозначение Бога как Жизни (ἡ ζωή) восходит к самым ранним этапам развития христианского богословия и в Новом Завете особенно часто встречается у св. Иоанна Богослова. Разумеется, и у древнецерковных писателей оно было одним из самых распространенных понятий, прилагаемых к Богу. Так, св. Ириней замечает: «Невозможно жить без жизни; а бытие жизни происходит от общения с Богом». *Святитель Ириней Лионский*. Творения. С. 371. А Дионисий Ареопагит с предельной ясностью говорит на сей счет: «Божественная Жизнь саму-по-себе жизнь оживляет и делает субстанциальной; и всякие жизнь и жизненное движение происходят из Жизни, всякую жизнь и всякое начало всякой жизни превосходящей». *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 223. Особенно часто указанное понятие применяется к Богу Слову, т.е. ко второй Ипостаси Святой Троицы. И снова «первенство» в этом принадлежит св. Иоанну Богослову, который подчеркивает

они постольку, поскольку не были научены тому, что наивысшая Троица не есть нечто иное, но Сам Бог, так же, как и наивысшая Единица является тем же Самым Богом; однако это нисколько не препятствует отличию Единицы от Троицы. А нечестивцы же они потому, что упраздняют посредством друг друга как сущность, так и энергию. Ибо то, что соотносится с другим, не есть сущность, а то, что [обладает бытием] само по себе, не есть относящееся к другому. Стало быть, если [сущность и энергия] ничем не отличаются друг от друга, то они упраздняют друг друга. Или, скорее, те, которые отрицают различие [сущности и энергии], исключаются из списка [мужей] благочестивых.

114. А мы исповедуем, что Сын Божий есть Жизнь наша по причине и действию и что Он есть Жизнь Сам в

«посредствующую» роль Слова между Божественной Жизнью и жизнью тварной. Говоря в Нем была жизнь, и жизнь была свет человек (Ин. 1, 4), любимый ученик Господа подразумевает, что «сама возможность для Логоса быть Источником жизни созданного бытия имеет для себя внутреннее основание не в чем ином, как в том, что Логос по природе Своей обладает полнотою абсолютной, следовательно, чисто духовной жизни, есть Сама Жизнь, т.е. Существо Божественное». Знаменский Д. Учение св. Апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа. Киев, 1907. С. 41. И эта Божественная Жизнь явилась (1 Ин. 1, 2) миру, т.е. «вечная Божественная Жизнь, от вечности составляющая существо Божественной внутренней Жизни и от вечности же сообщенная Сыну, была сокрыта от мира и неведома ему, ибо и Сын, Слово Божие, в Котором во всей полноте отобразилась эта Жизнь, не принадлежал к этому миру. Правда, Логос есть вечный и личный Посредник, через Которого эта Жизнь, как физическая, так и духовная, из абсолютного Первоисточника — Отца, дана была миру в самом акте творения мира и проявлялась во все время его существования (Ин. 1, 3 и след.), но в полноте и осязательно для мира, с возможностью познать ее истинное существо, она явилась в Слове, когда Оно пришло на землю во плоти, сделалось известным избранным от Него свидетелям, чтобы они могли возвещать и свидетельствовать о Нем всему миру. Жизнь из области бытия вечного, сокрытого от людей и неизвестного им, вступила в мир явлений». Сагарда Н.И. Первое соборное Послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. С. 283.

Себе, совершенно безотносительно и абсолютно³²¹, обладая и причиной, и энергией нетварным образом. То же самое [можно сказать] об Отце и Святом Духе³²². Стало быть, сама эта Жизнь, которой мы оживотворяемся как Причиной живущих, есть не иное что, как Отец, Сын и Святой Дух. Ибо Триипостасный Бог наш называется Жизнью потому, что Он есть Причина [всякой] жизни; и даже не как Причина и не относительно другого, но безотносительно и Сама в Себе Божественная Жизнь мыслится богословами не как нечто иное по сравнению с Отцом или Сыном и Святым Духом. И это никоим образом не противоречит утверждениям тех, которые считают, что Бог — нетварен, и не только по сущности и Ипостасям, но и по общей трем [Лицам] энергии. [Об этом и сказано]: «мы богословствуем о едином Боге в трех Ипостасях, имеющем одну сущность, силу и энергию, а также обладающем тем, что созерцается окрест сущности и что согласно [Священному] Писанию называется совокупностью и полнотой Божества — об этом богословствуется и это доступно созерцанию в каждой из трех Святых Ипостасей»³²³.

115. Отвергающие Божественную энергию и говорящие иногда, что она является тварной, а иногда утверждающие, что она ничем неотличается от Божественной сущности, порой измышляют и новое нечестие, догматствуя

321 Ср. у св. Кирилла Александрийского: Бог Слово, «Сам будучи по природе жизнью, ... многообразно дарует существам бытие и жизнь и движение (ср. Деян. 17, 28), не посредством какого-либо разделения или изменения входя в каждое из различных по природе бытии, но тварь неизреченною премудростью и силою Создателя сама по себе разнообразится, — и одна жизнь всего, входящая в каждое существо (тварное), сколько ему подобает и сколько оно может воспринять». *Святитель Кирилл Александрийский. Творения. Кн. 2. М., 2001. С. 483.*

322 Ср. высказывание св. Василия Великого о Святом Духе: «Он живет без возобновления сил, но есть Податель жизни». *Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 3. С. 265.*

323 Св. Григорий Палама ссылается на сочинение Псевдо-Афанасия «Слово на Благовещение Богородицы». См.: PG 28, 920

о том, что Единородный [Сын] Отца есть единственная нетварная энергия. Желая обосновать это свое мнение, они приводят такие слова священного Кирилла: «Жизнь, Которой обладает Отец Сам в Себе, есть не иное что, кроме как Сын; а так как Жизнь в Сыне не есть нечто иное, кроме Отца, то истину глаголит Изрекающий: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 10)»³²⁴. Мы же вкратце покажем, насколько это возможно, смысл данных речений святого [отца] и изобличим нечестие тех, кто возражает нам, [пребывая] в неразличимом мраке. Ибо божественный Кирилл выступает против злоречащих на Сына и утверждающих не только то, что Он неподобен Отцу, но и то, что Он после Отца³²⁵, а также, что Он живет и обладает жизнью не по естеству, а как чуждой, по причастию и дополнению, как получивший и взявший ее от Отца, согласно написанному: *Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5, 26)³²⁶. И тем, которые так нечестиво [понимают] это евангельское изречение, и возражает божественный Кирилл, [говоря]:

324 Св. Григорий Палама приводит цитату из сочинения «Сокровище о Святой и единосущной Троице». Перевод наш. Текст: PG 75, 244.

325 Эта фраза (τὸν υἱὸν οὐκ ἀνόμοιον τῷ μόνον τῷ πατρὶ, ἀλλὰ καὶ μετὰ τοῦ πατερός) явно указывает на ересь аномейства, в частности — на учение Евномия. Согласно этому еретику, «Бог нерожденный один и единственный; Сын есть порождение и творение (γέννημα καὶ ποίημα), не существовавшее прежде и потому созданное из небытия, самым различием своего наименования указывающее на различие сущности. Он не только не подобен Отцу, но и противоположен Ему по сущности, чужд природы Отца и не имеет с Ним никакого физического сходства; Дух есть третий по порядку и достоинству, следовательно, третий и по существу». Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. С. 360. Против аномейства и выступал св. Кирилл в указанном сочинении.

326 Св. Кирилл относит эти слова к воплотившемуся Богу Слову, которому (как Человеку) Отец «дал силу животворить». Как говорит далее святитель, «о том, что Единородный по природе есть и жизнь и не получает жизнь от другого, но животворит так же, как и Отец, — об этом считаю лишним говорить в настоящий раз». Святитель Кирилл Александрийский. Творения. Кн. 2. С. 696.

«Бог постольку называется и Жизнью по энергии, поскольку Он животворит живущих. Ибо Он есть Жизнь живущих по естеству, как Творец естества, но Он также есть Податель благодати для живущих по Богу. Однако Он называется и Жизнью в Самой Себе, а не в отношении к другому, [так как эта Жизнь] полностью и совершенно свободна»³²⁷. Божественный Кирилл, желая показать, что ни в том, ни в другом [отношении] Сын ничем не отличается от Отца, а также то, что, воспринимая нечто от Отца, Сын не являет Себя [некоей сущностью, которая] после Отца, [утверждает, что Сын] не является во временном смысле вторичным по сущности. И помимо многого другого, он говорит следующее: «Он (Сын) обладает бытием не потому, что воспринимает нечто, но как [уже] Сущий воспринимает что-либо». И в заключение добавляет: «Следовательно, приятие чего-либо от Отца не означает с необходимостью для Сына, что Он во временном смысле вторичен по сущности по сравнению с Отцом»³²⁸. Отсюда [ясно], что Жизнь, Которой обладает Отец и Которую Сын воспринимает от Отца, [святой Кирилл] не рассматривает в качестве сущности.

116. Еще божественный Кирилл показывает, что хотя о Сыне Божиим говорится как о Жизни сообразно энергии в отношении живых [существ], поскольку Он животворит их и называется Жизнью их, то и в этом Он отнюдь не является неподобным Отцу; наоборот, [следует утверждать, что] Он по естеству есть Жизнь их и так же животворит их, как и Отец. Далее [святой Кирилл] пишет: «Если Сын не является Жизнью по естеству, то как Он удостоверит слова: *верующий в Меня имеет жизнь вечную* (Ин. 6, 47), а также: *Овцы Мои слушаются голоса Моего, ... и Я даю им жизнь вечную* (Ин. 10, 27-28)». И далее [святой Кирилл] говорит: «Поскольку Он обещает верующим в Него даровать присущую Ему по

327 Эта цитата из св. Кирилла не идентифицируется.

328 См.: PG 75, 236. Текст в выдержке у св. Григория Паламы несколько отличается от текста в «Патрологии» Миня.

естеству и сущностным образом Жизнь, то как можно думать, что Сын не имеет Ее, но получил Ее от Отца?»³²⁹. Так пусть будут пристыжены те, которые безумно утверждают, будто Жизнь есть сущность Божия, услышав слова, гласящие, что Она принадлежит Богу по естеству. Ибо ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух не даруют верующим Свою сущность. Прочь от [такого] нечестия!

117. И в последующих [своих рассуждениях] великий Кирилл не в меньшей степени опровергает положения тех, кто заболел [ересью] Варлаама, говоря: «Сын, исходя от Отца, приносит с Собой естественным образом все, что принадлежит Отцу; а Жизнь есть одно из характерных свойств Отца»³³⁰. Сказав «одно из характерных свойств», [святой Кирилл] ясно показал, что таких свойств — множество. А если Жизнь есть сущность Божия, то тогда, согласно придерживающимся такого образа мыслей, Бог имеет много сущностей. Кроме того, что утверждение о тождестве сущего и свойств (исключая какой-либо [особый] случай), является нечестивым, оно еще обнаруживает и переизбыток невежества. А еще более безумным является утверждение, что сущее и свойства (а это тождественно высказыванию: *одно и то, что превышает одно*) ничем не отличаются [друг от друга]. Ибо высшей степенью неразумия представляется утверждение, что тем же самым являются *одно и множество*.

118. Божественный Кирилл, сказав, что Жизнь есть одно из характерных свойств Отца, тем самым показал, что сущность Божию он здесь [вовсе] не называет «Жизнью».

³²⁹ Там же.

³³⁰ Там же. Этот тезис александрийского святителя является одним из основополагающих положений в святоотеческом учении о Святой Троице. Ср.: «Существенная и истинная Жизнь есть Отец, Который через Сына во Святом Духе на всех изливает небесные дары. По человеколюбию Его и нам, человекам, неложно обещана вечная жизнь». *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 310.

Развивая эти мысли [святителя], можно сказать, что таких свойств у Бога — множество. [Святой Кирилл] говорит: «Утверждается, что Отцу присущи многие превосходнейшие свойства, но и Сын не может быть лишен их»³³¹. Каким образом могут эти многие свойства, присущие Богу, быть Божественной сущностью? Желая показать некоторые из этих превосходнейших свойств, присущих Отцу, он привел слова [Апостола] Павла: *нетленному, невидимому, единому премудрому Богу* (1 Тим. 1, 17). Отсюда с еще большей очевидностью явствует, что ни одно из свойств Божиих не есть сущность. Ибо как могут быть сущностью нетленность, незримость и вообще все отрицательные или апофатические [определения Бога³³², рассмотрим ли мы их] все вместе или каждое в отдельности? Ведь нет никакой сущности, если нет «вот этого» или «вот этих»³³³. Что же касается катафатических свойств, приписываемых Богу богословами вместе с отрицательными, то ни одно из них также не являет сущности Божией, даже если, вследствие необходимости, мы пользуемся всеми этими именами для [обозначения] этой Сверхсущности, которая совершенно неименуема³³⁴.

331 См.: PG 75, 240. Св. Кирилл употребляет термин *πλεονεκτήματα* («преимущества, превосходства»), предполагающий свойства Бога, которые превосходят все тварные категории. Мысль эту он неоднократно повторяет и часто — в полемическом контексте. Ср.: «Если Отец обладает недоступными нашим восприятиям и неизмеримыми благами, далеко превосходящими меру нашего разума, то почему меньшим называют Сына легкомысленно дерзающие на все ариане, к извращению присущего Ему по природе достоинства?» *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Кн. 2. С. 456.

332 Так, думается, можно перевести фразу: *τὰ ἀφαίρετικά ἢ καὶ τὰ ἀποφατικά*.

333 Данная фраза (*οὐδεμία γὰρ οὐσία, ὅτι μὴ τόδε ἢ τὰδε ἐστί*) подразумевает ту мысль, что понятие *сущность* всегда соотносится с реально существующими вещами.

334 Св. Григорий Палама намечает здесь классическое для всего святоотеческого богословия соотношение двух путей познания Бога

119. [Если речь идет о] свойствах, то необходимо исследуется, кому они присущи. А если они никому не присущи, то не являются свойствами. Однако, если они присущи кому-либо, то это есть сущность; ведь согласно нашим противникам, она ничем не отличается ни от каждого из свойств, ни от всех этих свойств вместе. А так как свойств много, то и одна сущность будет многими сущностями, а то, что едино по сущности, станет многим по сущности и будет обладать многими сущностями. Если же оно — едино и [в то же время] имеет много сущностей, то оно со всей необходимостью является сложным. И, спасая верующих от столь великих и нечестивых заблуждений, божественный Кирилл в «Сокровищнице» говорит: «Если что-либо, присущее только Богу, непременно будет и сущностью Его, то Он будет составлен из многих сущностей, [подобно] нам. Ведь много есть того, что присуще по естеству только Ему, а не кому-либо из сущих. Ибо Божественные Писания говорят о Нем как о Царе, Господе, нетленном, незримом, и прилагают к Нему множество других [наименований]. И если каждое из свойств Его относить к чину сущностей, то разве не станет тогда Простой сложным? — А это будет величайшей нелепостью»³³⁵.

120. Мудрый в божественных [вещах] Кирилл представил посредством многих [доказательств], что, хотя

(апофатического и катафатического). О них см.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 204-208.

335 См.: PG 75, 444. Св. Кирилл, обозначая здесь Бога как Простого (ὁ ἀπλοῦς), использует одно из наиболее распространенных в древнецерковном богословии определений Бога. Ср.: «Ибо несложен Бог, сочетавший все в бытие; Он не таков, каковы твари, призванные Им в бытие Словом; да не будет сего! Он есть простая сущность, в которой нет никакой качественности». Свт. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 286. Для св. Афанасия (так же, как для св. Кирилла и многих святых отцов) простота Бога является одним из свойств Божиих, которые онтологически неподобны свойствам тварного мира (для твари свойственна «сложность» и т.д.). См.: Khaled A. Athanasius. The Coherence of his Thought. London-N.-Y., 1999. P. 100.

Сын есть Жизнь и называется по энергии Жизнью, как животворящий нас и являющийся Жизнью живущих, Он и в этом отнюдь не является неподобным Отцу, ибо и Отец животворит. Желая далее доказать, что не относительно чего-либо иного, но совершенно безотносительно Сын есть Жизнь и называется имеющим Жизнь, [святой Кирилл говорит, что] совсем не благодаря этому Он не является неподобным Отцу по Жизни. Ведь мы не называем Бога нашей Жизнью, когда Он животворит нас, но мы тогда [так] называем Его сущность (называя полностью свободно и безусловно), когда [говорим] о присущей Ему по естеству энергии, как, например, [высказываясь подобным образом о] Премудрости, Благодати и всех других [свойствах]³³⁶. Желая доказать это, [святой Кирилл] изрекает: «Когда мы говорим таким образом, что Отец имеет Жизнь в Самом Себе, тогда мы называем Жизнью также и Сына, ибо Он является другим, чем Отец, только по Ипостаси, а не Жизни. Поэтому никакой сложности или двойственности нельзя помыслить относительно Него. И опять же, когда мы говорим, что Сын имеет Жизнь в Самом Себе, мысля эту Жизнь [совершенно] безотносительно, тогда мы и Отца называем Жизнью. Ибо Он есть Жизнь не в отношении к другому, но [полностью] свободно в отношении только к Самому Себе; Отец и Сын суть друг в друге. Ведь Сам [Сын] сказал: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 10)»³³⁷. Это именно и утверждает божественный Кирилл, показывая, что Жизнь, Которая в Отце, то есть Сыне, есть нечто иное и [в то же время] не иное по сравнению с Отцом. Однако [наши противники] говорят, что Сын никоим образом не есть нечто иное, чем Отец, и что Жизнь, Которая в Нем, во всем тождественна Жизни в Отце и

336 Ср. замечание отца Киприана: «В Боге непознаваема Его сущность, но доступны познанию Его благодать, мудрость, сила, величие, т.е. все то, что видимо «окрест Бога» в Его творческой и промыслительной деятельности». *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 292.

337 Ссылка на св. Кирилла не отождествляется.

ничем не отличается от Нее. Выдвигая такие [положения] и утверждая, что Единородный Отца есть та же самая [Жизнь, что и Отец], они в силу необходимости придерживаются не догматов благоговейно чтимого Кирилла, а [лжеучений] Савеллия³³⁸.

121. Но если последователи Варлаама и Акиндина приводят [слова] божественного Кирилла, [которые говорят] против них самих, то разве [тем самым] не возводят они на себя величайшего осуждения? Ибо утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения [бывают в равной мере] истинны, свойственно [порой] и благочестивому богослову, но никто из обладающих [здравым] умом не будет противоречить самому себе. Ведь если правильно говорящий, что Сын по естеству обладает Жизнью, которую Он дарует верующим в Него, тут же доказывает, что не только сущность Божия, которую никто не воспринимает, но и Его естественная энергия также называется Жизнью, которую получают по благодати животворимые Им подобным образом (так что они через самих себя способны спасти, или, говоря иначе, делать бессмертными в духе тех, которые раньше не жили по духу, и воскрешать тех, у которых какой-либо член тела или все тело целиком были мертвыми), то как может правильно и мудро доказывающий это утверждать затем, что сущность Божия называется Жизнью, и отрицать [это название в приложении к] Божественной энергии? И те, которые ныне производят насилие над словами святого

338 О еретическом учении Савеллия (III в.) и его последователей у древнецерковных авторов сохранились достаточно противоречивые сведения, а сами сочинения этих еретиков не дошли до нас. Но суть его «теологии» можно сформулировать таким образом: «И Сам в Себе, в существе Своем, и в Своем отношении к миру, в Своей жизни и деятельности, — Бог Савеллия строго единоличен, — есть только един в собственном смысле слова; в существе Его нет никакого внутреннего различия. Отец, Сын и Св. Дух, о Которых говорит Св. Писание, это один и тот же Бог, проявляющийся только различным образом». Гусев Д. Ересь антитринитариев третьего века. Казань, 1872. С. 201.

Кирилла, или же, точнее, клеветают [на него, только] доказывают свое безумие.

VIII. Против Акиндина

122. Не только Единородный [Сын] Божий, но и Святой Дух называется святыми [отцами] энергией и силой. И поскольку Они обладают силами и энергиями тем же самым образом, что и Отец, постольку, согласно великому Дионисию, Бог называется [среди прочего также] и Силою, «потому что Он проимеет в Себе и превосходит всякую силу»³³⁹. Поэтому оба эти [понятия] воспринимаются вместе и произносятся вместе [со словом Святой Дух], когда воипостасное называется силой или энергией³⁴⁰. Великий во всем Василий говорит: «Святой Дух есть освящающая Сила, которая является субстанциальной, действительно существующей и воипостасной»³⁴¹. В [книгах] «О [Святом] Духе» [Василий] показал, что не все энергии, которые [происходят] от Духа, являются воипостасными, а благодаря

339 Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 253 (слово «προέχων», переведенное как «проимеет», имеет значение первичного обладания). Обозначение Бога как Силы (δύναμις) встречается уже у самых ранних церковных писателей. Так, Афинагор замечает: «Бог Сам для Себя есть все, свет неприступный, мир совершенный, дух, сила, разум». Сочинения древнехристианских апологетов. СПб., 1999. С. 68. У Дионисия Ареопагита такое обозначение Бога обычно предполагало Его действие вовне (ad extra), как бы Его «выхождение» (πρόοδος). См.: Hieromonk Alexander (Golitzin). Op. cit. P. 59-61.

340 Фраза весьма сложная для перевода: διό καὶ συνυπακούμεν ἡ καὶ συνεκφωνούμενον ἔχει τούτων ἑκάτερον, ὅταν δύναμις ἢ ἐνέργεια καλῇται τὸ ἐνυπόστατον. Понятие «воипостасное», имеющее достаточно богатый спектр смысловых оттенков, в данном случае включает в себе указание на истинность и действительность бытия. См. на сей счет: Соколов В. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 316-317.

341 Эта выдержка заимствована из пятой книги «Против Евномия» (PG 29, 713), приписываемой св. Василию Великому, но принадлежащей, как указывалось, на самом деле, скорее всего, перу Дидима Слепца.

этому [доказательству] тут же становится очевидным, что он отличает эти [энергии] от тварей. Ибо есть вещи, которые воипостазированы от Духа как твари, поскольку Бог создал сотворенные сущности.

123. Апофатическое богословие не противоречит катафатическому и не отрицает его, но оно показывает, что [суждения], высказываемые утвердительным образом относительно Бога, суть истинные, и высказывание их не противоречит православному образу мыслей. [Подобного рода суждения являют также, что] Бог обладает [Своими свойствами] не так, как мы обладаем [своими]³⁴². Например, Бог имеет ведение о сущих, и мы также имеем некоторое ведение о них, но мы [познаем их] как ныне существующие и возникшие, а Бог [познает их] не в качестве таковых, ибо он знал их ничуть не хуже и еще до их возникновения³⁴³.

342 По поводу данной мысли св. Григория Паламы архимандрит Киприан замечает: «Это есть только перифраз того, что Псевдо-Ареопagit говорит в своем «Таинственном богословии»: «Не следует полагать, что отрицание противоречит утверждениям, но что Сама Первопричина изначальнее и значительно выше всякого отрицания или утверждения». Эта же мысль высказывалась и другими богословами, в частности, так же рассуждает о соотношении положительного и отрицательного богословия, или, как он его называет, «запретительные наименования Бога», св. Василий Великий в первой книге *Против Евномия*. Архимандрит Киприан (Керн). Духовные предки святого Григория Паламы. (Опыт мистической родословной) // Богословская мысль. Труды Православного богословского института в Париже. [№ 4.] Париж, 1942. С. 105.

343 Данное противопоставление нашего тварного ведения, познающего сущие вещи в их становлении ($\omega\varsigma \delta\upsilon\tau\omega\nu \kappa\alpha\iota \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$), ведению Самого Бога ($\epsilon\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon \gamma\alpha\rho \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\iota} \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu \eta\tau\tau\omicron\nu \kappa\alpha\iota \pi\rho\iota\nu \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\nu$) находит определенную аналогию в одной из схолий к Дионисию Ареопagиту: «Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, или благодаря озарению. Бог же ведает сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием. Это и имеет в виду выражение *Знающий все прежде его рождения* (Дан. 13, 42), показывающее, что Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом, т.е. не чувственно, но иным

Поэтому говорящий о Боге, что Он не знает сущие как существующие, не противоречит изрекающему, что Бог ведает о сущих и ведает о них как существующих. Есть катафатическое богословие, содержащее в себе возможность апофатического богословия³⁴⁴. Как об этом сказал некогда один человек: «Всякое знание соотносится с каким-либо предметом, то есть с тем, что познается, а ведение Бога не соотносится ни с одним предметом»³⁴⁵. Эти слова означают то же самое, что и высказывание: Бог не ведает сущих как существующих и не обладает таким ведением о сущих, каким обладаем мы. Таким способом высказываются о Боге, в силу [Его] Превосходства, как о Небытии³⁴⁶. Однако высказывающие это для того, чтобы показать, будто говорящие, что Бог есть, говорят неправильно, пользуются апофатическим богословием не соразмерно Превосходству [Божиему], но соответственно [Его мнимой] недостаточности, [думая], будто Бог совершенно и никоим образом не существует. А это уже есть высшая степень нечестия, которой страдают, к сожалению, пытающиеся посредством апофатического богословия отрицать то, что

образом ведения». Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 365.

344 Так, вероятно, можно перевести данное предложение (ἔστι δὲ катаφατικὴ θεολογία, δυνάμει ἀποφατικῆς ἔχουσα θεολογίας). Другой вариант: «Есть катафатическое богословие, имеющее силу апофатического».

345 Данное высказывание не идентифицируется.

346 Возможно, подразумевается высказывание Дионисия Ареопагита о Боге: «Причина всеобщего бытия (бытия для всех), Сама не сущая» (αἰτίον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν). Дионисий Ареопагит. Там же. С. 16-17. Развивая эту мысль Дионисия, св. Григорий Палама учит, что «вся природа весьма удалена и совершенно чужда природе Бога. Если Бог есть *природа*, то прочее не *природа*; а если все прочее — *природа*, то Он не *природа*; так что он не был бы *Сущим*, если бы все прочее было *сущим*; а если Он *Сущий*, то все прочее не есть *сущее*». Епископ Алексий (Дородницын). Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906. С. 15.

Бог имеет и сущность, и нетварную энергию. Мы же любим и то, и другое [богословие]³⁴⁷, которые не отрицают друг друга, но благодаря которым мы укрепляемся в благочестии.

124. Чтобы полностью ниспровергнуть все софистические выдумки³⁴⁸ варлаамитов и показать их бессмыслицу, я считаю достаточным привести краткое святоотеческое изречение. Ибо [святой Григорий Богослов] говорит: «Безначальное, Начало и Сущее с Началом — един Бог... И Начало, тем, что оно начало, не отделяется от Безначального: ибо для Него быть началом не составляет естества, как и для первого быть безначальным; потому что сие относится только к естеству, а не есть само естество»³⁴⁹. Итак, что [можно сказать об этом]? — Разве может кто-нибудь, кроме безумца, утверждать, что если Начало и Безначальное не есть естество, но представляют собой то, что окрест естества, то вследствие этого они являются тварными? А если они суть нетварны и присущи естеству Божию, то разве [на этом основании можно сказать, что] Бог — сложен? Никоим образом! Ибо [Бог никоим образом не является сложным], если они отличаются от Божественного естества. Но если бы это естество было тем же самым, что и [свойства], естественным образом присущие Богу, то Божество в таком случае было бы сложным. Наряду с другими отцами, великий Кирилл учит этому во многих

347 Подразумевается апофатическое и катафатическое богословие.

348 Этим словом (ἐρεσχελία) в святоотеческой письменности часто характеризовались ереси. Так, св. Епифаний говорит: «За Татианом следуют некие так называемые “энкратиты”, собственно (φύσει) им введенные в заблуждение и обман, но принимающие и другие мнения, кроме ему принадлежащих, и еще более предавшиеся пустым выдумкам (εἰς μείζονα πάλιν ἐρεσχελίαν ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες)». *Святитель Епифаний Кипрский*. Ч. 2. М., 1864. С. 297. Текст: *Ephranius II. Panarion haer. 36-64. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1980. S. 214*

349 *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах*. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 594.

местах [своих творений]³⁵⁰. Ты же внимательно изучи вместе со мной сочинения Василия Великого против Евномия, а также книги брата его, мыслящего подобно ему, ибо там ты обнаружишь, что Варлаам, Акиндин и их последователи находятся в согласии с Евномием, а также найдешь в достаточном количестве опровержения их³⁵¹.

125. Евномиане полагают, что не одна и та же сущность у Отца и Сына, поскольку они считают, что все высказываемое о Боге высказывается о [Его] сущности, и, питая страсть к спорам, [утверждают], будто, поскольку [слова] «рождать» и «быть рожденным» суть различные, различны и сущности, [обозначаемые этими словами]³⁵². Сторонники Акиндина также полагают, что Обладающий Божественной сущностью и Обладающий Божественной энергией не является Тем же Самым Богом, так как они считают, что все высказываемое о Боге есть сущность и, [подобно евномианам] питая страсть к спорам, [утверждают], что если есть некое различие между Божественной сущностью и Божественной энергией, то, следовательно, есть много

350 В «Сокровищнице» св. Кирилл, рассуждая о таких именовании Бога, как *бессмертный, нетленный, незримый* и т.д., посредством которых говорят о сущности Его и «по естеству содержатся в Боге» (κατὰ φύσιν ἐνυπαρχόντα τῷ Θεῷ), замечает, что они не обозначают саму сущность Божию, но Его естественные свойства. См.: PG 75, 448.

351 Св. Григорий Нисский в полемике с Евномием выделяет два рода наименований, прилагаемых к Богу: *отрешенные* (т.е. выражающие понятие о предмете самом в себе) и *относительные* (т.е. выражающие предмет в его отношениях к другим предметам). Особое значение имеют первые, ибо «во всех отрешенных именах человек выражает присущее Богу Самому в Себе, и потому, хотя он не постигает сущности Божией, однако же можно сказать, что, при знании ее вечных свойств, он не только знает нечто о Боге, но и Самого Бога, насколько его разум способен проникнуть в сокровенное. На основании отрешенных понятий человеческий разум совершенно верно определяет Божественную сущность как единую, простую, единовидную, — хотя и постигаемую в разных свойствах, но абсолютно неделимую на разные части». Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 166.

352 О лжеучении Евномия см. примеч. 131.

различных богов. Поэтому [нами] и показывается, что не все высказываемое о Боге высказывается о [Его] сущности, но имеется также и то, что высказывается относительно, то есть высказывается в отношении чего-либо, что не есть Сам [Бог]. Например, [слово] «Отец» говорится в отношении к Сыну, но [это не означает], что Сын есть Отец. [Также слово] «Господь» [употребляется] по отношению к служащей [Богу как Господину] твари, ибо Бог господствует над теми [созданиями], которые [пребывают] во времени и веке, а также господствует и над самими веками. А господствование есть нетварная энергия Божия, отличающаяся от сущности, поскольку это говорится в отношении к чему-либо другому, что не есть Сам [Бог]³⁵³.

126. Евномииане утверждают, что все высказываемое о Боге есть сущность, для того, чтобы догматствовать, будто нерожденность есть сущность. А исходя из этого они Сына, как отличающегося от Отца, низводят до [уровня] твари, то есть до [уровня] самих себя. И основанием для них, по их же собственным словам, служит то [опасение], чтобы не было двух богов, один из которых был бы нерожденным, а другой — рожденным³⁵⁴. Подражая им, и акиндиане утверждают,

353 Говоря о господствовании как об энергии Бога (τὸ δὲ κυριεύειν ἁκτινότης ἐστὶν ἐνέργεια Θεοῦ), св. Григорий предполагает, что данная энергия направляется на что-либо иное, а не на Самого Бога. Его понятие о господствовании, по-видимому, зависит от Дионисия Ареопагита, который рассматривает это понятие как одно из имен Божиих. По поводу него Дионисий замечает: «Господство (κυριότης) есть не только превосходство над худшим, но и всесовершенное владычество над всяким добром и благом, а также истинная и незыблемая утвержденность [в этом добре и благе]. Поэтому [слово] *господство* и [обретается наряду со словами] *власть, властвование и господствование*». Перевод наш. Текст см.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 322-323.

354 Определения «нерожденный» и «рожденный», согласно Аэтию (или Аэцию), одному из первых представителей аномейства, соотносятся с сущностью; из этого делается вывод об иносущии Отца Сыну. См.: Kopecek Th. A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979. P. 234-

что все говорящееся о Боге говорится о сущности Божией, чтобы также нечестиво низвести до [уровня] твари энергию, которая не отделяется, а [только] отличается от сущности Божией и которой причаствуют создания (ибо, как говорит [Дионисий Ареопагит], «все[вещи] причащаются Промысла, проистекающего из Божества — Причины всего»)³⁵⁵. И основанием для них, по их же собственным словам, служит то [опасение], чтобы не было бы двух божеств, одним из которых была бы Триипостасная сущность, превышающая [всякое] наименование, [всякую] причину и [всякое] причастие, а другим — происходящая из этой сущности причаствуемая и именуемая энергия Божия. Они не ведают того, что как Бог и Отец называется «Отцом» по отношению к Собственному Сыну, и Отцовство [Его] обладает нетварным бытием³⁵⁶, хотя [слово] «Отцовство» не означает сущности, так Бог обладает [подобным же] нетварным образом и энергией, хотя энергия и отличается от сущности. И когда мы говорим о едином Божестве, то мы говорим о всем

272. Затем данный тезис Аэтия развил Евномий, который опирался на развитую «средними платониками» [о них см.: Димон Д. Средние платоники (80 г. до н. э. — 220 г. н. э.). СПб., 2002.] теорию языка, подчеркивающую «естественное соответствие имен вещам»; следствием этого являлось положение, что имя есть инструмент, позволяющий выделить сущность каждой вещи. Отсюда Евномием делался вывод, что различие имен «Отец» и «Сын» предполагает различие сущностей, так же как и различие определений «нерожденный» и «рожденный». См.: Там же. Р. 321-341. Согласно этой еретической теории (на которую опирались в XX в. имябожники), «имена существовали и прежде создания вещей, и прежде создания людей. Само создание вещей произошло произнесением Богом этих выражающих сущность вещей имен. Все имена вещей открыты людям Богом, и «Бог изначала положил соответствующие вещам имена», и так как Бог Промыслитель насадил имена вещей в наших душах, то мы и можем без особенного труда иметь самое достоверное познание о вещах и даже в именах постигать саму их сущность». Троицкий С.В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники. Краснодар, 2002. С. 5.

355 Перевод наш. Текст см.: PG 3, 117.

356 Так мы переводим фразу: καὶ ἀκτίστως ἔχει τὸ πατὴρ εἶναι.

том, что есть Бог, [то есть говорим] о сущности и энергии. [А наши противники поэтому] являются теми, которые нечестиво разделяют единое Божество Бога на тварное и нетварное.

127. Случайное свойство есть то, что появляется и исчезает; исходя из этого мы понимаем и неотделимые случайные свойства³⁵⁷. Нобывает и такое случайное свойство,

³⁵⁷ Это определение случайного свойства, или акциденции (συμβεβηκός), и неотделимых акциденций (τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα) восходит к аристотелевской логике и ее неоплатоническим комментаторам. Данная логика была частично воспринята и церковным богословием, особенно в период христологических споров. Так, церковный автор VI в. пресвитер Феодор Раифский в своем сочинении «Предуготовление» дает такое определение: «Случайным свойством мы называем все то, что не является сущностным (ὃ μὴ οὐσῶδες ἐστίν), но бывает в подлежащей сущности (ὑποκειμένη τῇ οὐσίᾳ ὑφίσταται) и воспринимает как само существование (τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν), так и несуществование в чем-либо. Оно бывает отделимым и неотделимым (χωριστὸν καὶ ἀχώριστον). [Примером] отделимого [случайного свойства] служат сон и бодрствование, а примером неотделимого — золотистый цвет кожи и голубоглазость (τὸ σιτόχροον καὶ γλαυκόμματον). [Понятие] случайное свойство обозначает многие деяния и претерпевания (πάθη) сущностей; деяния — [например], хождение и беседу, а претерпевание — [например], болезнь и курносость». Diekamp F. *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*. Roma, 1938. S. 218. Св. Иоанн Дамаскин же на сей счет замечает: «Субстанция есть подлежащее (ὑποκείμενον), как бы материя вещей. Акциденция же есть то, что созерцается в субстанции как подлежащем, например: медь и воск — субстанции, а фигура, форма, цвет — акциденции; и тело — субстанция, а его цвет — акциденция». Еще он говорит: «Акциденция есть то, что высказывается относительно многих предметов, различающихся по виду, на вопрос: каков предмет? Она не принимается в определение, но может и принадлежать предмету, и не принадлежать ему. Акциденция, присутствуя в предмете, не сохраняет его и, отсутствуя, не разрушает. Акциденция называется несущественной (ἐπουσιώδης) разностью и качеством. Акциденция бывает или отделимой, или неотделимой. Отделимой акциденцией называется то, что в одном и том же лице то присутствует, то отсутствует, как, например, сидение, летание, стояние, болезнь, здоровье. Неотделимой акциденцией называется то, что не входит в состав сущности, так как не созерцается в целом виде, — однако

которое присуще [чему-нибудь] естественным образом и которое может возрастать и уменьшаться; [примером тому может служить] ведение в разумной душе. Но ничего подобного нет в Боге, потому что Он пребывает совершенно неизменным; по этой причине ничто из соответствующего случайному свойству не может высказываться относительно Него. Однако не все, что высказывается о Боге, обозначает сущность [Его], ибо [о Нем] высказывается и нечто относительное, которое соотносится с [чем-либо] другим, но не обнаруживает сущность. Таковым в Боге является Божественная энергия, ибо она не есть ни сущность, ни случайное свойство. И если некоторыми богословами она называется как бы случайным свойством, то это только для того, чтобы показать, что она есть в Боге, но не есть сущность.

128. Григорий, названный «Богословом», высказываясь о Святом Духе, научает нас тому, что Божественная энергия хотя и называется иногда случайным свойством, но созерцается в Боге и не производит [в Нем] сложности. Он говорит: «Дух Святой есть что-нибудь или самостоятельное, или в другом представляемое; а первое знающие в этом называют *сущностью*, а последнее же — *принадлежностью*³⁵⁸. Посему, если Дух есть принадлежность, то Он будет действием Божиим. Ибо чем назвать Его тогда, кроме действия, и чьим действием, кроме Божия? Такое же положение и приличнее, и не вводит сложности»³⁵⁹. Говоря это, [он] ясно [указывает], что

коль скоро оно принадлежит известному лицу, то уже не может быть отделено от него. Таковы, например, приплюснутость или горбатость носа, синева глаз и т.п. Такая неотделимая акциденция называется отличительной особенностью (*χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα*), ибо это различие составляет ипостась, т.е. индивидуум». Преподобный Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 43, 47.

358 Так в старом русском переводе передается *случайное свойство* (συμβεβηκός).

359 Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1.

если [Дух] принадлежит к тому, что созерцается в Боге, а также, что если Он не есть сущность, а является случайным свойством и называется «Духом», то Он не может быть ничем иным, кроме как энергией. Ведь [святой Григорий] показывает это словами: «Ибо чем назвать Его тогда, кроме действия, и чьим действием, кроме Божия?». Помимо этого, отмечая еще, что [Дух] не может быть ни качеством, ни количеством, ни чем-либо иным из того, что созерцается в Боге, но только энергией, он добавляет: «Такое же положение и приличнее, и не вводит сложности». Но каким образом энергия, созерцаемая в Боге, избегает сложности? — Потому что [только] один [Бог] обладает бесстрастной энергией³⁶⁰, поскольку Он только действует, но не претерпевает [никакого] воздействия, не возникая и не изменяясь.

129. О том, что эта энергия является нетварной, ведал [Григорий] Богослов, и чуть выше он показал это, противопоставляя ее твари. Ибо он говорит: «Что же касается наших мудрецов, то одни понимали Дух как энергию, другие — как тварь, а иные — как Бога»³⁶¹. «Богом» он здесь называет саму Ипостась и, указывая на различие между энергией и тварью, ясно показывает, что эта энергия не является тварью. А немного далее [святой Григорий] называет эту энергию движением Божиим³⁶². А разве

Сергиев Посад, 1994. С. 446.

360 Это высказывание св. Григория Паламы (μονός ἀπαθεσάτην ἔχει τὴν ἐνέργειαν) является следствием общего святоотеческого тезиса о бесстрастии Бога или Божественной природы. О последней св. Иоанн Дамаскин, например, говорит, как о «бесстрастной и единой только благой». См.: *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону, 1992. С. 2.

361 *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 446. Перевод несколько изменен нами.

362 Контекст мысли св. Григория Богослова несколько иной: по его словам, необходимо предположить, что Святой Дух относится либо к тем [вещам], которые существуют сами по себе (τῶν καθ'ἑαυτὸ ὑφεστικῶτων), либо к тем, которые созерцаются в

может движение Божие не быть нетварным? И богоносный Дамаскин в пятьдесят девятой главе пишет: «Действование, конечно, есть деятельное и самостоятельное движение природы; а то, что способно к действию, есть природа, из которой действие выходит; а то, что произведено, есть результат действия; действующий же — пользующийся действием, или ипостась»³⁶³.

130. Сторонники Акиндина, исходя из слов [святого Григория] Богослова: «Если [Дух есть] действие, то, без сомнения, будет производимым, а не производящим, и вместе с производством прекратится»³⁶⁴, предположили и провозгласили, что эта Божественная энергия является тварной. Ибо они не ведали, что [слово] «производимое» высказывается и относительно нетварных [Существ], как это в другом месте показал [святой Григорий] Богослов, когда писал: «Если "Отец" есть имя действия, то единосущие будет следствием действия»³⁶⁵. И богоносный Дамаскин

другом (τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων), т.е. либо к тому, что называется сущностью, либо к случайному свойству (τὸ συμβεβηκός). Если Дух является случайным свойством, то Он будет не иным чем, как «действием (энергией) Божиим». А если Он есть это действие, то будет производимым (ἐνεργηθήσεται), а не производящим (οὐκ ἐνεργήσεται). См.: Grégoire de Nazianze. Discours 27-31. P. 286. У св. Григория Паламы «энергия Божия» в данном случае заменяется «движением Божиим» (κίνησιν Θεοῦ): это выражение принадлежит (как видно из последующего) св. Иоанну Дамаскину.

363 Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону, 1992. С. 162. В переводе мы заменили, ориентируясь на греческий текст, слово «лицо» на «ипостась».

364 Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 446.

365 Очень свободное переложение слов св. Григория Богослова. У него так: «Они говорят: Отец есть имя Божие по сущности или по действию; и в обоих случаях хотят завязать нас. Если скажем, что имя Божие по сущности, то с сим вместе допустим иносущие Сына; потому что сущность Божия одна и ее, как говорят они, предвосхитил уже Отец. А если имя — по действию, то очевидно признаем Сына творением, а не рождением. Ибо где действующий, там непременно и произведение». Там же. С. 424.

говорит: «Христос сидит одесную Отца, совершая божественным образом промысление о всех вещах»³⁶⁶, но он не прилагает [слово] «почил» к нетварной энергии. Ибо при создании [мира] Бог начинает и прекращает [творить], как и Моисей говорит: *и почил ... от всех дел Своих* (Быт. 2, 2). И это создание [мира], при котором Бог начинает и прекращает [творить], есть естественная и нетварная энергия Божия.

131. Опять же божественный Дамаскин после слов: «Действование есть деятельное и самостоятельное движение природы», желая показать, что [святой Григорий] Богослов говорил о таковой энергии, которая приводится в действие и прекращается, добавил: «Должно знать, что действование есть движение, и оно более производится, чем производит, как говорит Григорий Богослов в "Слове о Святом Духе": "если же есть действование, то, без сомнения, оно будет производиться, а не производить, и вместе с тем, как оно будет произведено, оно прекратится"»³⁶⁷. Поэтому ясно, что придерживающиеся образа мыслей Варлаама и Акиндина, догматствуя о том, что энергия, о которой говорил Григорий Богослов, является тварной, безумно низводят эту естественную и сущностную энергию Божию до [уровня] твари. А священный Дамаскин, показав, что эта энергия не только совершается, но и совершает, представил ее в качестве нетварной. А что он здесь несколько не вступает в противоречие с Богословом, достаточно было показано в моих пространных [предшествующих] рассуждениях.

IX. Различие между Божественной сущностью и Божественной энергией

132. Ипостасные своеобразные свойства и в Боге [мыслятся] соотносительно друг с другом³⁶⁸, и

³⁶⁶ Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону. 1992. С. 198. Перевод несколько изменен соответственно цитации св. Григория Паламы.

³⁶⁷ Там же. С.162.

³⁶⁸ Речь идет именно об ипостасных своеобразных свойствах (τὰ

[Божественные] Ипостаси отличаются друг от друга, но они не различаются по сущности. Кроме того, о Боге иногда говорится и соотносительно твари. Ибо Бог — Пресвятая Троица — называется *Предвечным, Предначальным, Великим и Благим*; но это не означает, что Его можно называть и *Отцом*, поскольку не каждая из Ипостасей, но [только] одна является *Отцом*, а [всё] последующее — из Него и к Нему возводится. Однако по отношению к твари Он может быть назван и *Отцом*, и *Троицей*, поскольку единое дело трех [Ипостасей] есть приведение в бытие [всего тварного] из полного небытия³⁶⁹, а также поскольку [люди] становятся сынами [Божиими] по причине даруемой благодати, общей для трех [Ипостасей]³⁷⁰. Ибо [слова]: *Господь Бог наш*

ὑποστατικὰ ἰδιώματα), потому что у отцов Церкви часто говорится и о *природных свойствах*. В данном случае св. Григорий Палама, различая два вида своеобразных свойств, обозначает традиционное святоотеческое учение о Святой Троице. Ср., например: «В Боге понятие сущности есть общее, разумеется ли, например, Благость, Божество, или другое что. Ипостась же представляется в отличительном свойстве отечества, или сыновства, или освящающей силы». *Святитель Василий Великий. Творения*. Т. 3. СПб., 1911. С. 250.

369 Ср.: «Святые Отцы и учителя Церкви также приписывали сотворение мира и Богу вообще, и в частности Богу Отцу, Богу Сыну или Слову, и Богу Духу Святому, замечая притом, что не каждый порознь, но все вместе Они произвели вселенную. А чтобы обозначить, в чем именно состояло участие каждого из Лиц Пресвятой Троицы в деле творения, святые учителя выражались, что «Отец сотворил мир через Сына в Духе Святом»; или: «все от Отца через Сына в Духе святом», впрочем, не в том смысле, будто Сын и Святой Дух исполняли какое-то орудное и рабское служение при творении, но в том что Они зиждительно совершили Отчую волю. *Митр. Макарий. Православно-догматическое богословие*. Т. 1. М., 1999. С. 365.

370 Ср. у преп. Анастасия Синаита: «Бог именуется *Отцом* в двух смыслах: по природе и по благодати: по природе Он — [Отец] собственного и единосущного Бога Слова, а по благодати Он — Отец и нас». *Anastasioi Sinaitae. Viae dux*. Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout-Leuven, 1981. P. 28. Преп. Максим Исповедник, толкуя начало Молитвы Господней, замечает: «Начав эту Молитву, мы научаемся чтить Единосущную и Пресущую Троицу как творческую Причину нашего бытия. Одновременно мы

есть Господь единый (Втор. 6, 4; Мк. 12, 29) и *Отче наш*, иже еси на небесех (Мф. 6, 9) говорят о Святой Троице как о едином Господе и Боге нашем, Который есть и Отец, возрождающий [нас] Своей благодатью. Однако, как мы уже сказали, только один Отец называется *Отцом* относительно единосущного Сына. Он же называется *Началом* по отношению к Сыну и [Святому] Духу; еще Отец называется *Началом* и по отношению к твари, но уже как Творец и Владыка всех созданий³⁷¹. И когда Отец называется так по отношению к твари, то *Началом* является также и Сын; однако [это не означает, что есть] два начала, ибо существует [только] одно. Ибо и Сын называется *Началом* относительно твари, как Владыка по отношению к рабам. Поэтому Отец и Сын вместе со [Святым] Духом по отношению к твари есть одно Начало, один Владыка, один Творец, один Бог, Отец, Радетель, Хранитель и все иное. Однако каждое из этих [обозначений] не есть сущность, ибо если бы это было сущностью Его, то не высказывалось бы относительно другого.

133. Положения, состояния, места, времена и [все иное] подобное высказывается о Боге не в подлинном смысле слова, а в метафорическом. Но созидание и действие в самом подлинном смысле слова может быть высказано только об одном Боге³⁷². Ибо один только Бог созидает, но

научаемся возвещать и о благодати усыновления в нас, удостаиваясь называть Отцом по благодати своего Творца по естеству». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 190.

371 Еще Ориген замечал, что совсем не нелепо называть Бога всяческих неким Началом (οὐκ ἀτόπως δὲ καὶ τὸν τῶν ὅλων Θεὸν ἐρεῖ τις ἀρχὴν), потому что «Отец есть Начало Сына, Создатель – Начало созданий и вообще Бог есть Начало сущих». См.: *Origène. Commentaire sur saint Jean*. T. 1. Ed. par C Blanc // Sources chrétiennes. № 120. Paris, 1966. P. 112-114.

372 Св. Григорий Палама противопоставляет здесь один (метафорический) тип высказываний о Боге (θεσεις καὶ εξεις καὶ τόποι καὶ χρόνοι) другому типу (в собственном смысле слова) высказываний о Нем (τὸ ποεῖν καὶ ἐνεργεῖν). Отец Киприан относительно этой главы замечает: «Бога можно узнать только по тому, что окрест Его, по Его действиям... Наиболее ярким примером такого “выступления” Божия

Он не становится и не претерпевает [ничего], насколько это касается Его сущности; Он один всячески созидает каждое [из сущих] и Он один созидает [все] из совершенного небытия, обладая всемогущей энергией; соответственно этой энергии [о Нем что-либо] высказывается соотносительно твари [и соответственно ей] Он обладает возможностью [действия]. Ведь в Своем естестве [Бог] не может ничего претерпевать, но Он может что-либо прибавить к [Своим] созданиям, если пожелает. Ведь возможность претерпевать, иметь и присоединять что-либо по сущности свойственно слабости. А возможность созидать, обладать [Своими] созданиями и присоединять [что-либо] к ним, когда этого пожелаешь, свойственно боголепной и вседержительной Силе³⁷³.

134. Тогда как все сущие (включая тех, которые созерцаются как следующие после сущности) сводятся к десяти категориям: *сущность, количество, качество, отношение, «где», «когда», действие, претерпевание, обладание и положение*³⁷⁴, Бог есть

является Его творческая энергия, так как Он есть Единый Творец в настоящем смысле этого слова». Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 283.

373 Как отмечает тот же отец Киприан, данная глава связана с пятой главой «О мистическом богословии» Дионисия Ареопагита и «затрагивает вопрос “потенциального бытия”, разрабатываемого в Эннеадах II, V». Там же. С. 317. Однако, на наш взгляд, сходство в данном случае достаточно отдаленное, ибо у св. Григория Паламы акцентируется *катафатический* момент, а в указанном месте «Ареопагитик» — *апофатический*. Здесь говорится о Боге как о высшей Причине: «Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно неприменимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-либо из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной». Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 367.

374 Об этих общеизвестных категориях аристотелевской логики см.:

сверхсущностная сущность³⁷⁵, в которой созерцаются [только] отношение и действие, а они не производят в этой [сверхсущностной сущности] никакой сложности и никакого изменения. Ибо Бог созидает всё, Сам в [Своей] сущности не претерпевая ничего. Он есть Творец, Начало и Владыка по отношению к твари, поскольку она началась и начинается [в Нем] и служит [Ему]. Но есть также и Отец наш, возрождающий нас благодатью. Одновременно Он есть и Отец по отношению к Сыну, никоим образом не начавшему [быть] во времени, а Сын [есть Сын] по отношению к Отцу; Дух же есть Изведенное³⁷⁶, Он — совечен Отцу и Сыну, принадлежа к той же самой сущности. А те, которые говорят, что Бог есть только сущность, в которой не наблюдается ничего другого, представляют Бога не [обладающим способностью] творить, действовать и относиться к чему-либо. Если же они считают, что Бог не

Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1913. С. 173-174 (здесь автор, кстати, говорит: «Аристотель уверен в полноте этого перечисления, но у него нельзя найти определенного принципа для выделения этой таблицы категорий; кроме того, категории обладания и положения называются только в “Категориях” и в “Топике”, во всех же позднейших перечислениях отсутствуют»).

375 Данное парадоксальное с точки зрения формальной логики выражение (οὐσία ὑπερούσιας, или — «сверхсущественная сущность») встречается у Дионисия Ареопагита, который говорит о Боге так: «Никакой мыслью превышающее мысль Единое не постижимо; и никаким словом превышающее слово Добро не вырази́мо; Единица, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная сущность». *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.* СПб., 1994. С. 15-17.

376 Данный термин (πρόβλημα, или — «изведение») св. Григорий Палама употреблял выше (см. главу 96 и примеч. 90). Помимо св. Григория Богослова, его использует и преп. Иоанн Дамаскин, который говорит: «Слово же есть воипостасное порождение, потому Оно и есть Сын, а Дух — воипостасное исхождение и изведение от Отца, Сыновнее, но не от Сына, как Дух уст Божиих, слово возвещающих». *Преподобный Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники.* М., 1997. С. 222.

имеет [всего] этого, то значит, что Он не есть действующий, не есть Создатель и не обладает энергией. [В таком случае] Он также не является ни Началом, ни Творцом, ни Владыкой, ни Отцом нашим по благодати. Ведь как бы Он мог быть [всем] этим, если бы не имел в Самом Себе *отношения и действия*, созерцаемых в Его сущности? А если в сущности Божией не наблюдается *отношения*, то тем самым отрицается и Триипостасность Божества. А тот, кто не является Триипостасным, не есть ни Владыка всего, ни Бог. Поэтому мыслящие в согласии с Варлаамом и Акиндином [на самом деле] суть безбожники.

135. Бог обладает тем, что не есть сущность. Однако, это не означает, что не являющееся сущностью есть случайное свойство. Ибо то, что не только не гибнет, но не принимает и не производит увеличения или уменьшения, никоим образом не может быть сопричислено к случайным с свойствам. Тем не менее, [если что-либо] не является ни случайным свойством, ни сущностью, [то это не означает, что] оно относится к совершенно несуществующему; наоборот, оно есть и есть в подлинном смысле слова. Оно не есть случайное свойство, потому что совершенно неизменно, но не есть и сущность, потому что не принадлежит к существующим самим по себе. Поэтому и богословами, желающими только показать, что это не есть сущность, оно называется как бы случайным свойством. Что же тогда? Разве каждое из ипостасных свойств или каждую из Ипостасей, которые не являются ни сущностью, ни случайным свойством, можно [на этом основании] причислить к совсем не существующему? Ни в коем случае! Подобным же образом и Божественная энергия, не будучи ни сущностью Божией, ни случайным свойством Божиим, не относятся к несуществующему. И, чтобы сказать в единодушии со всеми богословами, если Бог творит [все] по волению [Своему], а не потому, что это присуще Ему по природе, то, следовательно, иное — воление, и иное — присущее по природе. Отсюда

можно сделать вывод, что Божественная воля отличается от Божественной природы. И что из этого? Означает ли это, что, поскольку воля в Боге отличается от природы и не является сущностью, она вовсе не существует? Совсем нет! Наоборот, она существует и принадлежит Богу, Который обладает не только сущностью, но и волей, в соответствии с которой Он и творит. И можно было бы назвать эту волю, не являющуюся ни сущностью, ни случайным свойством и не производящую [никакой] сложности или изменения, как бы неким случайным свойством³⁷⁷. Стало быть, Бог обладает и тем, что есть сущность, и тем, что не является ею; это есть Божественная воля и Божественная энергия, даже если бы их можно было назвать и случайным свойством.

136. Если сущность не обладает энергией, отличающейся от самой сущности, то это значит, что такая сущность совершенно не будет иметь самостоятельного ипостасного бытия и [является] только мысленным умопредставлением³⁷⁸. Ибо так называемый «человек

377 Или: «некоей псевдо-акциденцией» (συμβεβηκός πως τις). Данные мысли св. Григорий Палама более пространно развивает в специальном сочинении против Акиндина («Антирретики»), где он, в частности, замечает, что в Боге случайное свойство [вообще] не наблюдается (συμβεβηκός δὲ τῷ Θεῷ οὐδὲν ἐνθεωρεῖται), поскольку эта акциденция есть нечто либо приобретенное, либо изменяемое, а подобного приобретения или изменения нельзя усмотреть в Боге. См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Γ' ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1970. Σ. 443.

378 Подобным образом, как кажется, можно перевести фразу: ἀνυπόστατος ἔσται τελέως καὶ διανοίας μόνον θεώρημα. Слово ἀνυπόστατος (букв. «неипостасное, безипостасное») обозначает в данном конкретном случае именно отсутствие самостоятельного бытия. Примечательно, что в анонимном сочинении «О сектах», приписываемом Леонтию Византийскому, говорится, что это слово имеет два основных значения: им обозначается либо то, что вовсе не существует (τὸ μηδαμῶς ὄν), например, трагелаф (мифическое животное — козлоподобный олень), либо то, что в другом обретаёт свое бытие (ипостась) и не существует само по себе (τὸ ἔχον ἐν ἑτέρῳ τὴν ὑπόστασιν, καὶ μὴ καθ' ἑαυτὸ ὑφιστάμενον), примером чему служат

вообще»³⁷⁹ не мыслит, не думает, не видит, не обоняет, не говорит, не слышит, не ест и, чтобы сказать просто, не обладает энергией, отличающейся от сущности и являющей, что [этот человек] существует в ипостаси. Поэтому «человек вообще» не обладает самостоятельным ипостасным бытием. А человек, обладающий врожденной энергией, которая отличается от сущности, — будь то одна [энергия], или много [энергий], или все из тех [энергий], о которых идет речь, — познается благодаря этим энергиям как существующий в ипостаси и не лишенный самостоятельного ипостасного бытия. А поскольку таких энергий не одна, не две и не три, но они созерцаются в многочисленных [людях], то этим обнаруживается, что человек существует в бесчисленных ипостасях³⁸⁰.

137. Бог, согласно благочестивому учению Церкви Его, которая [стала Церковью] нашей благодаря благодати Его, обладает врожденной энергией, обнаруживающей Его и потому отличающейся от сущности Его (ибо Он

акциденции (τὰ συμβεβηκότα). См.: PG 86, 1240.

379 Это выражение (ὁ καθόλου λεγόμενος ἄνθρωπος) подразумевает родовое понятие «человек».

380 Данное высказывание св. Григория Паламы может пониматься неоднозначно, особенно слова: «человек существует в бесчисленных ипостасях» (εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἐν ὑποστάσεσι μυρίαῖς). Под «человеком» здесь можно понимать (как понимаем мы) «человека вообще», который обретает свое реальное бытие в конкретных личностях или ипостасях; но, возможно, здесь речь идет о конкретном человеке и тогда слово «ипостаси» обозначает различные аспекты его личности, связанные с проявлением различных энергий. Указанное высказывание Паламы, вероятно, связано с тем нюансом его богословия, который отец Иоанн Мейендорф определил так: «Хотя они и не существуют вне ипостасей и собственных ипостасей не имеют, энергии могут называться ἐνυπόστατοι или ὑποστατικάι постольку, поскольку эти термины сохраняют свой этимологический смысл, относящийся к действительному и постоянному существованию, а также особый смысл, приобретенный в христианском богословии, — смысл персонализированного существования». Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 293-294.

предуведывает о низших [существах] и промышляет о них, созидает их, бережет их, властвует над ними и переделывает их по Своей воле так, как Он знает). Тем самым Он являет то, что Он — сущий в ипостаси, а не есть только не имеющая самостоятельного ипостасного бытия сущность. Поскольку же все таковые энергии созерцаются не в одном, а в трех Лицах, то Бог познается нами как Тот, Кто есть одна сущность в трех Ипостасях. А сторонники Акиндина, говорящие, что Бог не обладает врожденной энергией, обнаруживающей Его и потому отличающейся от сущности Его, [тем самым] утверждают, что Он не есть в ипостаси и делают Триипостасного Господа не обладающим самостоятельным ипостасным бытием. И в [своем] еретическом зломыслии они настолько превосходят Савеллия Ливийца³⁸¹, насколько безбожие хуже нечестия.

138. Единая энергия Трех Божественных Ипостасей едина не только в смысле подобия, как это бывает у нас, но и в смысле числа. Мыслящие созвучно Акиндину не могут утверждать этого, поскольку они не признают, что есть общая нетварная энергия Трех [Ипостасей], но, не признавая общей Божественной энергии, говорят, что Ипостаси есть энергии друг для друга. Поэтому они не могут говорить об одной энергии Трех [Ипостасей], но, отрицая то одну, то другую, делают Триипостасного Бога лишенным самостоятельного бытия.

139. Заболевшие в душе ложью Акиндина и утверждающие, что отличающаяся от сущности Божией энергия является тварной, придерживаются того мнения, что и Бог тварным образом обладает способностью созидания, то есть обладает тварной творческой силой. Ибо действовать и творить нельзя без энергии так же, как существовать нельзя без существования. Поэтому утверждающему, что существование Бога является тварным, невозможно считать Его бытие нетварным. Подобным же образом утверждающе-

381 См. примеч. 144.

му, что энергия Божия является тварной, невозможно полагать, будто Он действует и творит нетварным образом.

140. Благочестиво мыслящие [в духе церковного Предания считают, что] энергия Божия не есть и не называется [подобной] тварям Божиим, как то пустословят сторонники Акиндина (прочь от такого нечестия!), но [полагают], что твари суть произведения Божественной энергии. Ведь если энергия [соотносится с] тварями, или эти твари [являются] нетварными (какое безумие!), как созданные раньше или до [прочих] тварей (что за нечестие!), то [из этого следует, что] Бог не имеет энергии. Однако [известно, что Он] есть от вечности действующий и всемогущий; стало быть, не энергия Божия, но произведения и осуществления [ее], как бы они ни назывались, суть твари. А энергия Божия, согласно [нашим] богословам, — нетварна и совечна Богу³⁸².

382 Ср. одно наблюдение Г.А. Острогорского: «Греческо-христианское мышление я бы назвал в существе своем антиномичным. Греческая догматика сплошь покоится на положениях, логически друг друга исключающих и уничтожающих, мысля теологически единым то, что логически является множественным, и, наоборот, мысля теологически множественным то, что логически едино. Только этот род мышления, незнакомый и недоступный как большинству современного человечества, так и представителям всех главнейших ересей, с которыми вынуждена была бороться древнехристианская Церковь, — только этот род мышления мог породить учение о Троицизме и православную христологию». Противники Паламы, подобно всем еретикам, «опять-таки выдвигают простую альтернативу: либо Фаворский свет сотворен, имманентен, и тогда он с трансцендентной сущностью Божества вообще не имеет ничего общего, либо он не сотворен, а тогда и неотделим от сущности Божества и, следовательно, абсолютно недоступен человеческому восприятию и постижению. Палама же отличал этот свет, как Божественную энергию, от сущности Божества, утверждая поэтому его сообщимость миру, и тем не менее мыслил его — именно как энергию Бога — нетварным и вечным. Тем самым он становится на путь антиномического мышления, являясь верным продолжателем философских традиций греческой догматики; его система соответствовала и отвечала самим основам греко-христианского мышления». *Острогорский Г.А.* Афонские исихасты и их противники // Записки Русского научного института в Белграде. Вып. 5. 1931. С. 367-

141. (Не) энергия познается из сущности, но сущность — из энергии; впрочем, познается только бытие, а не то, что она есть. Поэтому, согласно [церковным] богословам, и бытие Бога познается не из [Его] сущности, а из Промысла [Божия]. Соответственно этому и отличается энергия от сущности, потому что энергия есть то, что делает известным, а то, бытие чего делается известным посредством нее, есть сущность. Защитники же нечестия Акиндина, усердствующие в том, чтобы внушить убеждение, будто Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, стараются также убедить нас (отрицая то, что делает [Бога] известным) в том, что мы не ведаем о бытии Божиим³⁸³, как совершенно не ведают [об этом] и они сами.

142. Когда они говорят, что Бог обладает энергией, но такой энергией, которая ничем не отличается от сущности, то они пытаются таким образом скрыть собственное нечестие и софистически ввести в заблуждение и прелесть своих слушателей. Ведь и упомянутый выше ливиец Савеллий говорил, что Бог Отец имел Сына, Который ничем не отличается от Него³⁸⁴. Поэтому как Савеллия обличали в том, что он говорит об Отце без Сына, отрицая Их ипостасное различие, так и нынешние [еретики], утверждающие, будто Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, обличаются как придерживающиеся учения о том, что Бог вообще не имеет энергии. Ведь согласно [церковным] богословам, невозможно действовать без энергии, так же как и существовать без существования. А отсюда для людей благомыслящих стало бы [совершенно] очевидным, что Божественная энер-

368.

383 Букв.: «не знаем, что есть Бог» (μη γινώσκειν ὅτι ἔστιν ὁ Θεός).

384 См. выше примеч. 144. Согласно лжеучению Савеллия, Бог, будучи Единицей (Монадой), именуемой иногда как «Сыноотец» (υἱοπάτωρ), как бы «проецирует Себя» посредством «расширения» (πλάτυσμός) первоначально в качестве Сына, а затем — Святого Духа. См.: Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London, 1985. P. 122.

гия отличается от Божественной сущности, ибо энергия производит нечто иное, то есть то, чем сам действующий не является. Бог, [например], производит и созидает тварь, но Сам является нетварным. [Категория] отношения всегда высказывается относительно другого, ибо о сыне говорится в отношении к отцу, но сын никогда не бывает отцом [своего] отца. И как невозможно отношению ничем не отличаться от сущности и не быть созерцаемым в сущности, а быть [самой] сущностью, так же невозможно и энергии совсем не отличаться от сущности, а быть [самой] сущностью, хотя это и не нравится Акиндину.

143. Василий Великий, в своих «Силлогистических главах» рассуждая о Боге, говорит: «Энергия не есть ни действующий, ни то, что производится действием; таким образом, энергия не является [чем-то] не отличающимся от сущности»³⁸⁵. И божественный Кирилл, также рассуждая о Боге, богословствует: «Созидать свойственно энергии, а рождать — природе; природа и энергия — не одно и то же»³⁸⁶. И богоносный Дамаскин [изрекает]: «Рождение есть дело Божественной природы, а творение — дело Божественной воли»³⁸⁷. А в другом месте он же ясно говорит: «Иное есть

385 Св. Григорий Палама ссылается на четвертую книгу «Против Евномия» (PG 29, 689), которая не принадлежит св. Василию Великому.

386 См.: PG 75, 312. У св. Кирилла еще добавляется: «следовательно, не одним и тем же будет рождать и созидать».

387 Палама кратко суммирует мысли преп. Иоанна Дамаскина. Полный контекст рассуждений последнего следующий: «В Боге, Который один только бесстрастен и неизменяем, и непреложен, и всегда существует одинаковым образом, бесстрастно и рождение, и творение; ибо, будучи по природе бесстрастен и постоянен, как простой и несложный, не склонен по природе терпеть страсть или течение ни в рождении, ни в творении, и не нуждается ни в чем содействии; но рождение — безначально и вечно, будучи делом природы и выходя из Его существа, чтобы Рождающий не потерпел изменения и чтобы не было Бога *первого* и Бога *позднейшего*, и чтобы Он не получил приращения. Творение же в Боге, будучи делом воли, не совечно Богу; так как то, что выводится в бытие из не сущего, по природе не способно быть совечным

действие и иное — действующий. Действование есть сущностное движение природы, а действующий — природа, из которой [это] действование происходит»³⁸⁸. Следовательно, энергия, согласно боговидным отцам, многоразличными способами отличается от Божественной сущности.

144. Сущность Божия совершенно безымянна, поскольку она полностью непостижима. Поэтому она именуется из всех своих энергий и ни одно из наименований не отличается от другого по значению. Ибо каждым [из этих наименований] и всеми [ими вместе] не иное что обозначается, как *То Сокрытое*, а познать, что Оно есть, совершенно невозможно³⁸⁹. Однако в отношении каждого из наименований энергий наблюдается различие значений. Ведь кто не знает, что отличаются друг от друга сотворение, владычествование, суд, промысление и усыновление нас Богом посредством Его благодати? А те, которые утверждают, что эти естественные Божественные энергии, отличающиеся

безначальному и всегда сущему». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону, 1992. С. 16-17.

388 Окончание этой цитаты св. Григорий Палама помещает выше (конец главы 129).

389 Признавая сущность Божию безымянной (ἄνωνυμος) и непостижимой (ἀπερίνοητος), св. Григорий Палама логично утверждает, что все эти наименования, происходящие из энергий (ἐκ πασῶν τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν), не имеют никакого различия значений в отношении к сущности (μηδενὸς ἐκεί τῶν ὀνομάτων πρὸς ἕτερον κατὰ τὴν σημασίαν διαφέροντος), трансцендентной всякому тварному бытию и познанию и потому нарекаемой *То Сокрытое* (τὸ κρυφίον ἐκεῖνο). Здесь св. Григорий Палама опять следует традициям святоотеческой апофатики. См., например: «Само имя *Бог* не есть название существа Его, так что совершенно невозможно найти название для выражения существа Его. Впрочем, что удивительно, если так в отношении к Богу, когда и в отношении к Ангелу невозможно найти название, которое бы выражало существо его, и, может быть, даже в отношении к душе; ибо мне кажется, это название (означает) не само существо, но способность дыхания». *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859. С. 32.

и друг от друга, и от Божественной природы, являются тварными, разве не иное что совершают, как низводят Бога до [уровня] твари? Ибо сотворяемое, владычествуемое, подвергаемое суду и вообще все подобное суть твари, но не Творец, не Владыка и не Судья; не тождественны они сотворению, владычествуванию и созиданию, которые естественным образом созерцаются в Нем³⁹⁰.

145. Поскольку сущность Божия, согласно [нашим] богословам, совершенно безымянна, как превышающая всякое имя³⁹¹, постольку, согласно этим же богословам, она является и непричастной, как превышающая [всякое] причастие³⁹². Поэтому те, которые ныне не подчиняются

390 Другими словами, св. Григорий Палама проводит различие между Субъектом, т.е. Богом (ὁ κτίστης καὶ δεσπότης καὶ κριτής), Его действиями (τὸ κρίνειν καὶ δεσπόζειν καὶ δημιουργεῖν) и объектами этих действий (τὰ κτιζόμενα, τὰ δεσπόζόμενα, τὰ κρίνόμενα).

391 Этот тезис св. Григория Паламы явно навеян богословием Дионисия Ареопагита, который замечает, что «ко всеобщей все превышающей Причине подходит и анонимность (неименуемость, безымянность — τὸ ἀνώνυμον)»; эта Причина называется еще и «сверхименуемой Благостью (ἡ ὑπερώνυμος ἀγαθότης)».

См.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994. С. 38-41.

392 Следует здесь напомнить об антиномичности учения св. Григория Паламы в этом плане, на которую он «указывает сам, когда разбирает смысл апостольского выражения “общники Божиего естества”, на которое любили ссылаться его противники в своей полемике против учения о непричастности Божиего существа. Указав, что это выражение “обладает той же двойственностью”, как и некоторые другие им прежде рассмотренные богословские утверждения, вроде единства и троичности Божества, св. Григорий Палама продолжает: “Сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна; мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем несколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого [утверждения] и полагать их как мерило благочестия”. Эту антиномию можно понимать так, что Божия сущность, будучи непричастной как таковая (καθ’ἑαυτὸν), делается некоторым образом причастной через неотделимую от нее энергию, не теряя, однако, при этом своей “неисходности”». *Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды*. С. 158.

научению Духа, [дарованному] через наших святых отцов, порицают нас, находящихся в согласии с этими святыми отцами, говоря, что если Божественная энергия отличается от Божественной сущности, то либо будет много богов, либо один [Бог] станет сложным (даже если нечто всецело созерцается в Божественной сущности). Ибо они не ведают, что не действие и не энергия, но претерпевание и страсть производят сложность. Бог же действует, Сам ничего не претерпевая и не изменяясь, и вследствие этого Он не будет сложным по причине [Своей] энергии. Бог [есть также в некотором смысле] и отношение³⁹³, соотносясь с тварью как Начало и Владыка ее, но вследствие этого Он отнюдь не сопричисляется к созданиям. И опять же, по причине обладания Богом энергии, почему должно быть много богов, если эта энергия принадлежит единому Богу и, даже более того, если Божественная сущность и Божественная энергия [обе] есть Тот же Самый Бог? Ясно, что [подобные упреки] являются вздором, [порожденным] их умопомешательством.

Х. Фаворский свет

146. Господь сказал Своим ученикам: *есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе* (Мрк. 9, 1), а по прошествии дней шести Он взял Петра, Иакова и Иоанна и, взойдя на Фаворскую гору, просиял, как солнце, одежды Его сделались белыми, как свет (Мф. 17, 1-2). Они же не могли больше смотреть и не имели силы пристально взирать на это сияние, [а потому] пали ниц на землю³⁹⁴. Тем не менее они

393 Так, думается, можно перевести данную фразу (καὶ τὸ πρὸς τὴ δὲ ὁ Θεός), указывающую на одну из известных аристотелевских категорий.

394 Преп. Григорий Синаит в своем «Слове на святое Преображение Господа нашего Иисуса Христа», ставя перед собой вопрос: почему Господь не взял на Фавор всех учеников?, — отвечает на него следующим образом: хотя благодать Духа у Апостолов была одна и та же, среди них, тем не менее, наблюдалось различие «по сознанию (воле), вере, усердию

увидели, по обетованию Спасителя, Царство Божие, тот Божественный и неизреченный Свет³⁹⁵. Великие Григорий и Василий называют его Божеством. «Свет — явленное... на горе Божество»³⁹⁶ и «Доброта подлинно Могучего есть умопостигаемое, и созерцаемое Божество»³⁹⁷. Ибо Василий Великий говорит, что Свет тот есть Доброта Божия, созерцаемая только святыми в силе Божественного Духа. Поэтому и говорит снова: «Видели Доброту Его Петр и сыны Громы на горе... которая была светлее светлости солнечной, и удостоились узреть очами предначатие славного Его Пришествия»³⁹⁸. А Дамаскин Богослов и

(труду) и любви» (κατὰ γὰρ ὑνῶμην καὶ πίστιν καὶ κόπον καὶ ἀγάπην); и хотя они проповедовали одно, но восприняли различные дарования. Поэтому Господь взял на гору «избранных» (ἐκρίτους). Осиянные Его светом, эти «избранные» повели себя по-разному: один опрокинулся навзничь, а другой упал ниц на землю (εἰς γῆν ὁ μὲν ὑπτίως, ὁ δὲ προηνὴς ἐπὶ πρόσωπον πέπτωκεν). См.: *Saint Gregory the Sinaite. Discours on the Transfiguration*. Ed. by D. Balfour // Offprint from «Theologia». Athens, 1983. P. 30. Таким образом, преп. Григорий Синаит, давая несколько иное описание поведения взятых на Фавор Апостолов, опирается на какую-то другую (устную?) традицию, чем св. Григорий Палама.

395 Ср. «Триады» (I, 3). Как говорит В.Н. Лосский, «Божественный Свет в понимании Паламы — это данность мистического опыта, это видимый аспект Божества, энергий, в которых Бог сообщается и открывается тем, кто очистил свое сердце. Этот свет (φῶς), или озарение (ἐλλαμψίς), превосходящее разум и чувство, — явление порядка не интеллектуального (как часто бывает “озарение” ума в аллегорическом и абстрактном смысле); это и не явление порядка чувственного; но этот Свет наполняет одновременно и разум, и чувства, являя себя всему человеку, а не какой-то одной способности его восприятия. Божественный Свет нематериален (ἄυλον) и не содержит в себе ничего чувственного, но это и не свет разума. “Святогорский томос” различает свет чувственный, свет разума и Свет нетварный, превосходящий как первый, так и второй». Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. С. 98-99.

396 *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах*. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 546.

397 Перевод наш. Текст см.: PG 29, 400.

398 *Святитель Василий Великий. Творения*. Ч. 1. М., 1991. С. 280.

Иоанн Златоуст называют тот Свет естественным сиянием Божества. Первый пишет: «Сын, рожденный от Отца, имеет в Себе безначальное и природное сияние.., и слава Божества становится также славой тела»³⁹⁹. Златоустый же [отец] говорит: «Господь явился на горе в Своем высочайшем сиянии, когда Божество обнаружило славу Свою»⁴⁰⁰.

147. Этот Божественный и неизреченный Свет, Божество и Царство Божие, Доброту и Светлость Божиего естества, видение и наслаждение святых в нескончаемых веках, естественное сияние и славу Божества акиндиане называют призраком и тварью. А тех, которые не поддерживают их хулы на Божественный Свет, но думают, что Бог — нетварен как по сущности, так и по энергии, они клеветнически объявляют двоебожниками⁴⁰¹. Да будут посрамлены они,

399 Весь контекст мысли преподобного отца следующий: «Преображается перед учениками Тот, Который вечно пребывает прославленным и сияющим блистанием Божества. Рожденный безначально от Отца, Он имеет в Себе безначальное же и природное сияние Божества, а не позднее когда-либо принял бытие и славу. Ибо хотя Он и от Отца имеет Свое сияние славы, но безначально и вневременно; и по воплощении Он остается в том же самом сиянии, пребывая в Божественной светлости. Да и плоть Его прославляется сразу вместе с приведением ее из небытия в бытие, и слава Божества становится также славой тела, ибо Один и Тот же Христос есть и Бог, и человек, Единосущный Отцу, соприродный и сродный нам». *Преподобный Иоанн Дамаскин. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа // Альфа и Омега. 1999. № 4 (22). С. 70.*

400 Цитата не устанавливается. Сходные высказывания Златоустого отца цитируются в «Триадах» (I, 3, 26; II, 3, 21; III, 1, 12).

401 Ср. на сей счет наблюдение: «Светили сияние, которого удостоиваются совершенные исихасты, есть тот самый свет, который осиял Господа на Фаворской горе. Божественное сияние — не сотворено, не сотворен и Фаворский свет. Возражающие заблуждаются в своих силлогизмах: они думают, что если Фаворский свет не сотворен, то в таком случае параллельно с несозданной Божественной сущностью поставляется и нечто второе несозданное, что будто бы ведет к двубожию и признанию сообщимости Божественной сущности людям. Однако это не согласуется с учением святых отцов: существо Божие несообщимо, а сообщимы только действия Божии, Фаворский же свет не был сущностью Бога,

ибо, хотя нетварен Божественный Свет, един для нас Бог в едином Божестве, как много раз было показано выше, поскольку [этому единому Богу] принадлежат и нетварная сущность, и нетварная благодать, то есть Божия благодать и сияние ее.

148. Так как акиндиане пытались думать и утверждать, что тот Свет, который сиянием исходил на Фаворе от Спасителя, есть призрак и тварь, то, многократно избличенные, нонепереубежденные, они были подвергнуты письменному отлучению от Церкви и анафеме⁴⁰². Они хулят Домостроительство по плоти Бога и безумно утверждают, что Божество Его является тварным, низводя до уровня твари, насколько это им доступно, Отца и Сына и Святого Духа, ибо одно и то же Божество у Трех [Ипостасей]. А если они говорят, что почитают Божество нетварным, то [тем самым] ясно утверждают существование двух божеств у Бога: одного — тварного, а другого — нетварного. И здесь они упорно добиваются того, чтобы превзойти в нечестии всех древних еретиков.

149. И в другой раз замышляя утаить свое зломыслие в этом деле, они утверждают, что Свет, сияющий на Фаворе,

по одним из многих его действий, которые не созданы». Соколов И.И. Св. Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский. Его труды и учение об исихии. СПб., 1913. С. 41.

402 Вопрос о том, что это был за Собор, остается спорным. Отец Иоанн Мейендорф, придерживающийся более ранней датировки «Глав» (1344-1347), считает, что в этом месте у св. Григория Паламы речь идет о Соборе 1341 г. См.: *Meyendorff J. Introduction a l'étude de Gregoire Palamas*. P. 373. Однако Р. Синкевич (*The One Hundred and Fifty Chapters*. P. 52-54) полагает, что здесь говорится о Соборе 1347 г. Данный Собор состоялся сразу после окончания гражданской войны и был созван в императорском дворце; результатом его явился «Томос 1347 г.», подтверждающий «Томос 1341 г.» и направленный против патриарха Иоанна Калеки и Акиндина. Вскоре затем состоялся еще один Собор. И вообще, «в Константинополе в течение нескольких недель состоялось три Собора, утвердивших учение св. Григория Паламы». См.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы*. СПб., 1997. С. 115-116.

является нетварным, но при этом он есть сущность Божия. [Утверждая это], они изрекают еще более страшные богохульства. Ибо если тот Свет был видимым для Апостолов, то следовательно, согласно их зломыслию, и сущность Божия также доступна [телесному] зрению. Однако пусть они услышат глаголящего: никто не был в «сущности Господни (Иер. 23, 18) и никто не видел и не поведал естества Божия»⁴⁰³ — и не только никто из людей, но и никто из Ангелов. Ибо даже шестокрылые Херувимы⁴⁰⁴ покрывают лица свои вследствие преизобилия сияния, ниспосылаемого оттуда. А поскольку пресущественность Божия никогда и никем не была видима, то акиндиане, говорящие, что она является тем Светом, [вопреки себе] свидетельствуют о совершенной недоступности видения этого Света. И даже избранные из Апостолов не сподобились на горе видения его, а следовательно, и обещание Господа относительно этого не является истинным. Тогда неправду изрекает говорящий: *мы видели славу Его... будучи с Ним на святой горе; и Петр же и бывшие с ним., пробудившись, увидели славу Его* (Ин. 1, 14; 2 Петр 1, 18; Лк. 9, 32)⁴⁰⁵. А другой [писатель] говорит, что Иоанн, особенно любимый Христом, «видел на горе Само обнаженное Божество Слова»⁴⁰⁶. Поэтому [избранные ученики Господа] видели, и видели

403 Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 403.

404 См.: Ис. 6, 2. Однако св. Григорий Палама изменяет здесь «Серафимов» на «Херувимов». Ср. изъяснение: «Название *Серафимы* толкуется: *горящие или пламенеющие*; потому что нет ничего холодного у вышних Сил, которые находятся весьма близко к Богу... А что Серафимы тогда крылами покрывали лице и ноги, летали же двумя из них, означает то, что никто не может видеть или начало, или конец мыслей или слов о Боге, так как голова и лице означают начало, а ноги — конец. Ибо безначально Божество и конца не имеет. Мы же воспринимаем умом едва лишь то, что заключается в пределах времени, в которое некогда и не сущее приведено к бытию». Святитель Кирилл Александрийский. Творения. Ч. 6. М., 1887. С. 182-183.

405 Св. Григорий Палама соединяет воедино все эти цитаты.

406 Слова принадлежат Симеону Метафрасту. См.: PG 116, 685.

доподлинно, то нетварное и Божественное Сияние, тогда как [Сам] Бог пребывал незримым в [Своей] пресущественной Сокрытости, хотя и отрицают это Варлаам, Акиндин и их единомышленники.

150. Когда кто-нибудь скажет, что акиндиане, утверждающие, будто Свет тот есть сущность Божия, [предполагают тем самым, что] эта сущность Божия является зримой, тогда они, вынуждаемые обнаруживать свой обман, заявляют: потому будто бы они называют этот Свет сущностью, что посредством него делается видимой сущность Божия. Ибо эта сущность становится зримой посредством тварей. И снова эти горемыки измышляют, будто Свет Преображения Господня есть тварь. Однако [на это заявление следует возразить, что] посредством тварей зрится не сущность, а творческая энергия Божия. Поэтому их утверждение является богохульством и созвучным с ересью Евномия, поскольку они [подобно ему] говорят, что сущность Божия делается видимой через твари. И вот таким образом нива их нечестия приносит обильные плоды. Следовательно, [каждому благочестивому человеку] необходимо избегать их и [вообще чуждаться всякого] общения с ними. Следует бежать прочь от них, как от душетленной многоголовой гидры и многообразной пагубы благочестия.

Содержание

От переводчика.....	5
---------------------	---

Часть первая

Божественное Домостроительство творения и спасения.....	14
--	----

Часть вторая

Опровержение учения Варлаама и Акиндина.....	122
--	-----

Издание осуществлено в рамках религиозно-просветительской программы “Свято-Ильинское подворье” при церкви Св. пророка Божия Илии, г. Краснодар.

Свт. Григорий Палама
Сто пятьдесят глав

Перевод с греческого
А.И. Сидорова

Главный редактор:
Киприан Шахбазян

Редакторы:
Т. Афанасенкова, М. Черкашина, С. Черепанова

*Редакция просит молитв о попечителе проекта
рабе Божиим Игорем со чадами и домочадцами.*

Подписано в печать 18.11.06. Формат 60х90 1/16
Гарнитура “Palantino Linotype”. Печать офсетная.
Печ. л. 14. Тираж 1000 экз. Заказ № **3825**

Издательство “Текст”
350000, г. Краснодар, ул. Седина, 74, к. 2.
e-mail: kiprian@inbox.ru
Тел.: (861) 251-45-05, (918) 434-11-89.

Отпечатано с оригинал-макета в типографии
“Кубаньпечать”
350049, г. Краснодар, ул. Уральская, 98/2.

Среди творений свт. Григория Паламы особое место занимают его «Главы» («Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы»).

Общепризнано, что в «Главах» свт. Григорий достаточно систематично излагает самую суть своих богословских воззрений. И действительно, здесь в сжатой и насыщенной форме представлены сущностные черты учения о Святой Троице (в том числе, о различии сущности и «энергий» в Боге), сотериологии, учения о человеке и космологии Паламы. В целом можно сказать, что «Главы» являются одним из самых зрелых творений свт. Григория Паламы, ни в чем не уступая его известным «Триадам», а в ряде моментов и превосходя их.

Издатели надеются, что предлагаемая читателю публикация переводов святителя вызовет интерес богословов, религиоведов, философов, филологов, студентов духовных и светских учебных заведений, а также всех интересующихся наследием святоотеческой мысли.